

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

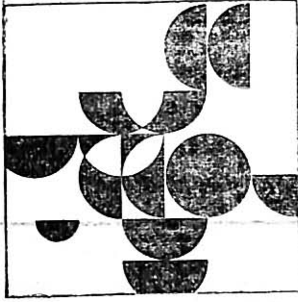
वर्ष ३२
एप्रिल १९७९
अंक ७

नवभारत

अनुक्रमणिका







महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

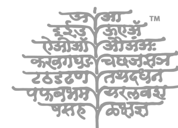
नवभारत

वर्ष ३२। अंक ७। एप्रिल १९७९
किंमत २ रुपये। वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

पत्रव्यवहार :

संपादकीय : भा. ग. सुर्वे
प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई-४१२८०३

व्यवस्थापकीय : पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)





नवभारत

एप्रिल १९७९

अनुक्रम

संपादकीय :

परात्मता (उत्तरार्ध) १
— प्रभाकर पाध्ये

वैदिक समाजाचा यज्ञधर्म १७
— ग. वा. दंडगे

अंगाई : लोकगीतांचे एक लेणे २९
— रा. शं. नगरकर

नवे पाय नवा पाया ३६
— अनिरुद्ध अनंत कुलकर्णी

ग्रंथपरीक्षण ४५
आ. ह. साळुंखे, चिं. ग. काशीकर, सु. वा. बखले, प्रा. शशिकांत ठकार, डॉ. गणेश थिटे, र. वा. आवलगावकर.

चारिका ५८

वाचकांचा पत्रव्यवहार ५९

सार-संकलन ६५

लेखक-परिचय

☐ **प्रभाकर पाध्ये** : मराठी साहित्यिक, सौंदर्यमीमांसक, पत्रकार व विचारवंत, पुणे., ☐ **ग. वा. दंडगे** : संस्कृतचे अध्यापक, कोल्हापूर, ☐ **रा. शं. नगरकर** : संपादक 'ज्ञानेश्वर' त्रैमासिक व उपसंपादक, 'भारतीय संस्कृतिकोश', पुणे. ☐ **अनिरुद्ध अनंत कुलकर्णी** : कवी, लेखक व संपादक 'आनंदवन' नियतकालिक, पुणे. ☐ **आ. ह. साळुंखे** : मराठी विश्वकोशाचे अभ्यागत संपादक व संस्कृतचे प्राध्यापक, लालबहाद्दूर शास्त्री महाविद्यालय, सातारा. ☐ **चिं. ग. काशीकर** : संस्कृत महाकोशाचे एक संपादक, डेक्कन कॉलेज, पुणे., ☐ **सु. वा. बखले** : तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक, नागपूर विद्यापीठ, नागपूर., ☐ **निशिकांत ठकार** : हिंदीचे प्राध्यापक व समीक्षक, सोलापूर कॉलेज, सोलापूर. ☐ **गणेश थिटे** : संस्कृतचे प्राध्यापक, पुणे विद्यापीठ, पुणे., ☐ **र. वा. आवलगावकर** : रिसर्च स्कॉलर, मराठवाडा विद्यापीठ ग्रंथालय, औरंगाबाद.



अनुक्रमणिका

संपादकीय—

गायदया की भूतदया

एक नैतिक प्रश्न. पवनारच्या परंधाम आश्रमातील संतांनी अलीकडे भारतीय राज्यघटनेच्या किंवा संविधानाच्या मूलभूत तत्त्वांना गोवधबंदीच्या कायद्याच्या सक्तीने जबरदस्त खोडा घातला आहे. भारतीय राजकीय संविधान हे कोणत्याही धार्मिक संप्रदायाला धरून निर्माण झालेले नाही. परंतु सर्व धर्मीय व्यक्तींना खाजगी रीतीने स्वधर्माचे आचरण करण्याचे स्वातंत्र्य हे संविधान देते. भारतातील केंद्रीय व प्रादेशिक राज्यांचा मूलभूत कायदा म्हणजे हे संविधान आहे. मानवी मूलभूत हक्कांच्या कार्यवाहीकरिता आवश्यक असलेल्या कायद्यांची सामान्य चौकट म्हणजे हे संविधान होय. ही चौकट म्हणजे केंद्र राज्याच्या किंवा सर्व प्रादेशिक राज्यांच्या कायद्याची लक्ष्मणरेषा होय. ही रेषा जसजशी उल्लंघिली जाईल तसतशी इहवादावर आधारलेली ही लोकशाही खिळखिळी होत जाईल. त्या त्या धर्मसंप्रदायांच्या श्रद्धांना, रूढींना आधारभूत धरून नवे नवे कायदे होऊ लागले तर ही लोकशाही धोक्यात सापडल्याशिवाय राहणार नाही. गोवधबंदीचा कायदा करण्याचा हट्ट म्हणजे विशिष्ट धार्मिक संप्रदायाच्या श्रद्धेचा भाग आहे. या देशात हिंदूच्या खालोखाल मुसलमानांची लोकसंख्या आहे. त्यांच्याही धार्मिक श्रद्धा अशा आहेत की त्या स्त्रीपुरुषांची समानता व लोकशाही यांच्या अगदी विरुद्ध आहेत. त्या श्रद्धांना जपण्याचे कार्य मुसलमान बहुजन समाजाच्या मनधरणीकरता केंद्र सरकार व राज्यसरकारे करीत आहेतच.

पवनारचे संत या संदर्भात असे म्हणतात, की गोवधबंदीचा कायदा करण्याच्या हट्टाच्या मुळाशी आमची मूलभूत नैतिक श्रद्धा आहे. यावर असा प्रश्न विचारावासा वाटतो, की या नैतिक श्रद्धेचे व्यापक तत्त्व काय आहे ? भूतदया किंवा जीवदया हेच ते होय. गाय हे ' दयेचे काव्य ' आहे असे म्हणतात. पण या संदर्भात म्हैस, बकरी, कोंबडी, माशाची मादी इ. ज्या दयेच्या कविता आहेत तिकडे हे गाय-दयापरायण संत का डोळेझाक करवात ? गाईचाच पक्षपात का ? काही जैन मुनींना आम्ही विचारले, तेव्हा ते म्हणाले, की गायदया हा जीवदयेचा भाग आहे. गाय वाचवा आणि म्हशी, शेळ्या, मेंढ्या, कोंबड्या, माशाच्या माद्या मेल्या तरी हरकत नाही, असा गोवधबंदीच्या कायद्याचा हट्ट सूचित करतो. प्राणिदयेचे तत्त्व गाईलाच लावावयाचे आणि त्यातून गोपुत्राला वगळायचे, हे तरी सुसंगत आहे का ? शंकराचार्यांनी म्हटले आहे, की—

कुपुत्रो जायेत क्वचिदपि कुमाता न भवति ।

' कुपुत्र जन्मू शकतो परंतु कुमाता कोठेही नसते ' या दृष्टीने प्रत्येक गाय म्हणेल की मला मरू द्या व माझ्या गोंडस बछड्याला वाचवा !

सर्व प्राण्यांच्या जीवनाचा हक्क मान्य करणे ही उच्चतम नैतिक भावना आहे. या भावनेच्याच आधारावर जैन धर्माची व बौद्ध धर्माची स्थापना व उभारणी झाली आहे. जैन धर्म या बाबतीत कठोर कर्मठ आहे. हिंदू धर्मातही ही भावना पदोपदी व्यक्त होते. वृक्ष–वनस्पतींची पूजा, पशुपूजा इ. या भावनेचीच सूचक प्रतीके होत. गायदया ही सर्वसामान्य हिंदू धर्मीयांची पवित्र भावना आहे. परंतु धर्मशास्त्राप्रमाणे गोमांसभक्षण करणे म्हणजे गाय व बैल यांच्या मांसाचे भक्षण करणे एक प्रकारचे सारखेच महापातक मानले आहे. गायीच्या मांसाच्या भक्षणाचे जे व जितके प्रायश्चित्त, ते व तितकेच बैलाच्या मांसाच्या भक्षणाचे प्रायश्चित्त सांगितले आहे. म्हणून गोवधबंदीच्या पाठीमागे असलेली केवळ गायदया ही भावना शास्त्रसंगतही नाही आणि युक्तिसंगतही नाही.

गोवधबंदीच्या हट्टाच्या मुळाशी पवनारच्या संतांची जी भावना आहे ती भावना अत्यंत आदरणीय आहे, आणि ही भावना बाळगून जो माणूस त्याप्रमाणे आचरण करील तोही आदरणीय

अनुक्रमणिका

ठरतो. कारण जीवदयेच्या व्यापक नैतिक तत्त्वांचे ते एक प्रतीक आहे. डॉ. श्वाईत्सर या जर्मन तत्त्वज्ञानी साधूने म्हटले आहे की 'जीवाची पूज्यता' हे सर्वश्रेष्ठ नैतिक तत्त्व बौद्ध धर्माने जगाला दिले आहे. हे लक्षांत घेऊन जीवदयेच्या भावनेचा सर्व समाजामध्ये व सर्व मनुष्यजातीमध्ये प्रचार करणे हे खरोखर योग्यच आहे. परंतु दरिद्री, अपंग व निराधार अशा अगणित माणसांकडे दुर्लक्ष करून संतांनाही जगावे लागते; कारण जगणे हे अपरिहार्य आहे. परंतु सगळयां प्राण्यांना जगवण्याचा सक्तीचा कायदा केला नाही तर मी आत्महत्या करीन, आमरण अन्नत्याग करीन, असे जर कोणी संत म्हणू लागला तर त्यावर कोणत्याही शासनास उपाय सापडणे शक्य नाही. परंतु त्या संताच्या समाधीची सर्वांनी पूजा करणे हे पवित्र कर्तव्य ठरेल.

गोवधबंदीचा कायदा करा नाहीतर मी आमरण उपवास करीन, ही एकप्रकारची धमकी आहे. तिच्या पाठीशी नीतिशास्त्र नाही किंवा धर्मशास्त्रही नाही. एखादा जैन मुनी, एखादाच का, अनेक जैन मुनी जीवदयेच्या तत्त्वावर भारत शासनाला किंवा प्रदेश शासनाला 'प्राणिवध कायद्याने बंद करा! म्हशी, रेडे, बकऱ्या, बकरे, कोंबडया, कोंबडे, नर व मादी असे मासे इत्यादिकांचे वध बंद करा' अशी धमकी देऊन ते प्राणत्यागास सज्ज होऊ शकतात. आजही प्रतिवर्षी अनेक जैन साधू सल्लेखनाचे व्रत आचरून देहत्याग करीत असतात त्याप्रमाणे. परंतु प्राणिवधबंदीचा कायदा केल्यास भारतात दरवर्षी कोटयवधी माणसांचे भूकबळीच पहावयास मिळतील.

केवळ शाकाहाराचे समर्थन आरोग्यशास्त्र, नीतिशास्त्र, परिस्थितीचा समतोल राखण्याचे शास्त्र यांच्या आधारे चांगल्या रीतीने करता येते, आणि ते जरूर करावे. त्याचाच अंगभूत गोवधबंदीचा प्रचारही करणे योग्य होय. कायद्याला जे करता येत नाही, जो कायदा केला असताना पदोपदी मोडला जातो, त्यासंबंधात कायद्याचा आश्रय न घेता असा सदाचरणाचा प्रचार करणे हे सज्जनांचे आणि विशेषतः संतांचे महत्त्वाचे कार्य आहे. कायद्याने सज्जन बनविण्याचा प्रयत्न म्हणजे 'अव्यापारेषु व्यापार' होय.

साभार पोच–

* 'दलितांचे प्रबोधन' – गंगाधर पानतावणे; विचार ग्रंथमाला प्रकाशन, औरंगाबाद; १९७८; पृ. १३३, मूल्य १५ रुपये.
* 'श्रेयसी' – पंडित आवळीकर, नवसाहित्य प्रकाशन बेळगाव, १९७८; पृ. ६४, मूल्य १० रु.
* 'अनाकलनीय' – अरविंद सोनावले, योगेंद्र प्रकाशन, मुंबई; १९७८; पृ. १०४, मूल्य १० रुपये
* 'शिक्षणाचे अर्थशास्त्र' – मो. वि. भाटवडेकर, मराठी अर्थशास्त्र परिषद, मुंबई १४, १९७९; पृ. १५७, मूल्य २० रुपये
* 'सांजर' – सुरेश कदम; ज्योती फुले प्रकाशन, माटुंगा, मुंबई, १९७८; पृ. ७२, मूल्य ६ रुपये
* 'प्रदेश साकल्याचा' – त्र्यं वि. सरदेशमुख, श्री विद्या प्रकाशन, पुणे; १९७९; पृ. १७८, मूल्य २५ रुपये
* 'काही आंबट काही गोड' – शकुंतला परांजपे, श्री विद्या प्रकाशन, पुणे; १९७९; पृ. १४१, मूल्य १५ रुपये
* 'मराठवाड्यातील दलित अत्याचार : शोध आणि बोध' – मधुकर ताकसांडे, बुद्धिस्ट पब्लिशिंग हाऊस नागपूर; १९७८; पृ. २४, मूल्य १ रुपया
* 'काळा सूर्य' – सुरेश कदम, संसद प्रकाशन, औरंगाबाद; १९७९, पृ. १०, मूल्य १ रुपया

प्रभाकर पाध्ये

परात्मता : (उत्तरार्ध)

माणसाचे हे जे हरवलेपण आहे त्याला मार्क्सने परात्मतेचे (alienation चे) विवक्षित स्वरूप दिले ही संकल्पना त्याने हेगेलपासून घेतली, पण त्याने तिला श्रमनिष्ठ असे भौतिक स्वरूप दिले. विश्वचैतन्याचे जड निसर्गात रूपांतर होणे ही त्याची परात्मता होय. मार्क्सने या परात्मतेचा शोध मानवाच्या श्रमाच्या अंगाने घेतला. मानवाच्या श्रमाचे जे वस्तुकरण होते– म्हणजे तो जी वस्तुगत निर्मिती करतो– तिच्यावर वस्तुनः (लॉकच्या भाषेत) त्या मानवाची, म्हणजे श्रम करणाऱ्या कामगाराची, मालकी असायला हवी, पण प्रत्यक्षात ती मालकी भांडवलवाल्याकडे जाते, आणि ही मालकी त्या निर्मितीच्या साहाय्याने– म्हणजे जणू ती निर्मितीच त्याच्यावर हुकमत गाजवू लागते, अशी मार्क्सची परात्मतेची थोडक्यात मीमांसा आहे.

मार्क्सच्या परात्मतेच्या कल्पनेवर लिहिणे हे एक दिव्य आहे. ज्या 'पॅरिस मॅन्यूस्क्रिप्ट्स'मध्ये मार्क्सने ही कल्पना विस्ताराने मांडली त्या लिखाणाची शैली एकाच वेळी इतकी क्लिष्ट आणि इतकी बेफाट आहे, त्यांच्यात विचार आणि कविकल्पना यांची काही ठिकाणी इतकी गल्लत आली आहे, त्यांत मार्क्सची कुशाग्र तर्कशक्ती आणि भावनिक ध्येयशालित्व यांना एकमेकांशी हात-मिळवणी अशी काही केली आहे की पुष्कळ ठिकाणी मार्क्सच्या म्हणण्याचा अर्थ कळतच नाही आणि पुष्कळ ठिकाणी तो त्याच्या कल्पनाशालित्वात हरवूनच जातो. अर्थात् मी याबद्दल मार्क्सला दोष देणार नाही, कारण मार्क्स हे लिखाण प्रसिद्धीसाठी करीत नव्हता तर आपल्या कल्पना स्वतःशीच स्पष्ट करण्यासाठी आणि कित्येकदा त्या किती ताणता येतात हे पाहण्यासाठी करीत होता. आपण लक्षात ठेवायचे ते एवढेच की या लिखाणावरून काढावयाचे निष्कर्ष फार जपून काढायला हवेत.

मार्क्सने ही परात्मतेची कल्पना, विद्यमान आर्थिक रचना आधाराला धरून विशद केली आहे. तो म्हणतो :–

" अर्थशास्त्रज्ञ करतात त्याप्रमाणे आपण कोठल्या तरी दंतकथेत शोभणाऱ्या आदिम अवस्थेपासून सुरवात करूया नको. अशा आदिम अवस्थेकडून काहीच स्पष्ट होत नाही. ती फक्त प्रस्तुत प्रश्न कोणत्या तरी धुकट अस्पष्ट अवस्थेत नेऊन टाकते ... आपण एका **विद्यमान** आर्थिक वस्तुस्थितीपासून सुरवात करू या. ही वस्तुस्थिती काय आहे? कामगार जितके अधिक उत्पादन करतो, तो जितके अधिक धन निर्माण करतो, त्याच्या उत्पादनाची शक्ती आणि व्याप्ती जितकी वाढते तितका तो दरिद्री बनतो. तो जितका अधिक माल निर्माण करतो तितका तो अधिक सस्ती अशी क्रयवस्तू स्वतःच बनतो. जगातील वस्तूंच्या मूल्यात जितकी अधिक भर घालतो सरळ त्या प्रमाणात मानवी जगाचे अवमूल्यन होते. श्रमामुळे नुसता माल उत्पन्न होत नाही, तो स्वतःच्या आणि कामगाराच्या रूपाने क्रयवस्तू निर्माण करतो– अगदी त्या प्रमाणात " मार्क्स आणखी म्हणतो :

" कामगार जितक्या अधिक वस्तू निर्माण करतो तितक्या कमी त्याच्या मालकीच्या बनतात आणि तितका अधिक तो आपल्या उत्पादनाच्या, भांडवलाच्या, वर्चस्वाखाली जातो. "

ही परिस्थिती भांडवलशाहीची होय हे उघड आहे. भांडवलशाहीत उत्पादनाची सर्व साधने भांडवलदाराच्या मालकीची असतात. कामगारापाशी फक्त त्याची श्रमशक्ती असते. ती जिवंत राखण्या-

साठी त्याला आणि त्याच्या कुटुंबाला आवश्यक तेवढा पगार भांडवलवाला त्याला देतो. तो जो माल निर्माण करतो तो भांडवलवाल्याच्या मालकीचा होतो ती त्याची शक्ती असते. तिच्या जोरावर तो कामगारावर अमल गाजवतो. कामगार स्वतःच्याच उत्पादनाचा गुलाम बनतो. याचा परिणाम काय होतो ? मार्क्स सांगतो : "एखाद्या परकी वस्तूशी असलेल्या संबंधाप्रमाणे कामगाराचा स्वतःच्या श्रमाच्या निर्मितीशी संबंध जडतो... त्याच्या निर्मितीच्या संबंधातली त्याची ही परात्मता म्हणजे त्याच्या श्रमाचे वस्तुकरण होते, एवढेच नव्हे तर त्याला बाह्य अस्तित्व प्राप्त होते, हे अस्तित्व परके बनते आणि ते एक स्वायत्त शक्ती म्हणून त्याच्या विरोधात उभे राहते. आपल्या निर्मितीला जे जीवन तो देतो ते त्याच्या विरुद्ध परकी आणि शत्रुत्वाची शक्ती म्हणून उभे राहते."

याचा कामगाराच्या जीवनावर जो परिणाम होतो त्याचे वर्णन मार्क्सने आपल्या लेखन-सामर्थ्याला सात्त्विक संतापाची वाफ देऊन केले आहे. तो म्हणतो : "कामगार बाहेरच्या इंद्रियग्राह्य निसर्गाचा जेवढा अधिक भाग आपल्या श्रमाने आत्मसात करतो तितका तो जगण्याच्या साधनांपासून स्वतः वंचित होतो– दोन अर्थांनी : एक, त्या प्रमाणात इंद्रियग्राह्य निसर्ग त्याच्या श्रमाचे उद्दिष्ट म्हणून व त्याच्या जीवनाचे साधन म्हणून आणि दोन, अधिक प्रत्यक्ष अर्थाने त्याच्या जीवनाचे साधन, जगण्यासाठी त्याला काम पुरविणारे साधन म्हणून. कामगार जितके अधिक उत्पादन करतो तितके त्याला कमी उपभोगायला मिळते; तो जितके अधिक मूल्य निर्माण करतो तितका तो स्वतः मूल्यहीन बनतो; त्याचे उत्पादन जितके आकारशील तितका तो स्वतः आकारहीन; त्याचे उत्पादन जितके संस्कारित तितका तो स्वतः रानटी; त्याचे काम जितके अधिक शक्तिशाली तितका अधिक तो कमकुवत; त्याचे काम जितके बुद्धिशाली तितका तो बुद्धिहीन, आणि तितका तो निसर्गाचा गुलाम ... कामगार श्रीमंतांसाठी निःसंशय आश्चर्य निर्माण करतो, पण त्या प्रमाणात तो स्वतःसाठी दैन्य निर्माण करतो. तो प्रासाद निर्माण करतो, पण स्वतःसाठी खोपट्या तयार करतो. तो सौंदर्य निर्माण करतो, पण कामगारासाठी कुरूपता निर्मितो. तो शारीरिक श्रमाऐवजी यंत्रे वापरतो, पण काही कामगारांना रानटी उद्योगांना जखडतो, तर इतरांचे यंत्रांत रूपांतर करतो. तो बुद्धिमत्ता निर्माण करतो, पण स्वतःसाठी वेडगळपणा आणि आचरट मूर्खपणाही निर्मितो." थोडक्यात, कामगार जितके अधिक श्रम करतो, निसर्गावर मानवाचे अधिक वर्चस्व प्रस्थापित करतो, समाजाची सांपत्तिक व सांस्कृतिक समृद्धी वाढवितो तितका तो स्वतः खंक, कफल्लक बनतो, गुलामीत खचतो आणि परक्याच्या मालकीचे बनलेल्या स्वनिर्मितीचे स्वतःवरील वर्चस्व वाढवितो. थोडक्यात म्हणजे तो परात्मतेचा बळी बनतो.

ही कामगाराची प्राथमिक मूलभूत परात्मता. या परात्मतेतून आणखी एक परात्मता निर्माण होते. उत्पादनाची साधने भांडवलदाराच्या मालकीची झाल्यानंतर, त्यांचे स्वरूप काय असावे, उत्पादनाची प्रक्रिया कोणती असावी हे कामगाराला गुलामीत डांबणाऱ्या त्याच्या स्वाभाविक विरोधकाने ठरविल्यानंतर या प्रक्रियेबद्दल कामगाराला आपुलकी कशी वाटेल ? ही उत्पादनप्रक्रिया नुसतीच परकी बनत नाही ती कामगाराला स्वतःशी जखडते, आणि साहजिकच ही उत्पादनसाधने आणि ही उत्पादनप्रक्रिया यांच्याबद्दल कामगाराला परात्मतेची भावना वाटायला लागते. उत्पादनसाधने स्वतःच्या मालकीची, आवडीची आणि सवडीची असल्यावर त्यांच्याबद्दल आपुलकी वाटावी हे साहजिक आहे. पण आता ती काय, कोणती, कशी असावीत हे कामगाराच्या शत्रुस्थानी वावरत असलेल्या भांडवलदाराने ठरविल्यानंतर त्यांच्याबद्दल त्याला घृणाच वाटणार. यातून श्रमाचीच परात्मता निर्माण होते. आपले श्रमच आपले शत्रू वाटायला लागतात यांचे वर्णन मार्क्सने असे केले आहे :

"प्रथम म्हणजे त्याचे काम उपरे असते– तो त्याच्या स्वभावाचा भाग नसतो. परिणामी या कामात त्याला आत्मसाफल्य लाभत नाही. उलट त्याला आत्महीनतेचा अनुभव येतो. श्रमसुखाऐवजी दुःखाचा लाभ होतो. या कामात त्याच्या बौद्धिक आणि शारीरिक शक्ती विकास पावत नाहीत तर त्याचा शारीरिक ऱ्हास होतो आणि त्याचे मन

खलास होते. परिणामी तो श्रम करीत नसतो, मोकळा असतो तेव्हा आत्मप्रतीती लाभते आणि तो कामात असतो तेव्हा तो स्वतःला मुकल्यासारखा होतो. तो काम करीत असतो तेव्हा त्याला विश्रब्धता लाभते आणि काम करीत असताना ती नष्ट होते. त्याचे श्रम स्वयंस्फूर्त नसतात तर **बळजोरीचे असतात.** श्रमांनी त्याची गरज भागत नाही तर इतर गरजा भागविण्याचे ते साधन बनते. त्याचे परकी स्वरूप यावरून सिद्ध होते की जेव्हा शारीरिक अगर अन्य सक्ती नसते तेव्हा हे काम एखाद्या महारोगा-प्रमाणे टाळले जाते. ज्या श्रमाने परात्मतेची बाधा होते ते श्रम आत्मऱ्हासाचे, आत्मवेदनेचे असतात. कामगाराच्या कामाचे बाह्य उपरे स्वरूप अखेरीस या गोष्टीने स्पष्ट होते की ते स्वतःचे काम नसते, तर दुसऱ्या कोणासाठी तरी ते असते. आणि ते करताना तो स्वतःचा नसतो तर दुसऱ्याचा ताबेदार असतो... परिणामी कामगाराला आपले शारीरिक विधी करतानाच स्वतंत्र वाटते, म्हणजे खातापिताना, संभोग करताना, फार तर स्वतःच्या झोपडीत आणि स्वतः थोडे नटतथटत असताना त्याला स्वतंत्र वाटत असेल, पण त्याचे खरे मानवी काम म्हणजे जे श्रम ते करीत असताना त्याला पशूवत् वाटते. म्हणजे मानवाचा पशू बनतो आणि पशूचा मानव" ही दुसरी परात्मता मार्क्सला फारच भयंकर वाटत असणार. कारण श्रमांमध्ये आणि श्रमामुळेच माणूस खरा विकसित होतो, माणसाला येथेच आत्मप्रतीती लाभते, आणि श्रमांनीच आपले प्राक्तन पूर्ण करीत असतो असे त्याचे मत होते. या दुसऱ्या परात्मतेमुळे मानवाचे स्वतःशीच असलेले नाते तिरपागडे बनते. या परात्मतेमुळे मानवाचा उद्योग हाच अत्याचार बनतो. वस्तुतः उद्योग हे मानवाचे जीवन. हे जीवनच विकृत बनते. त्यातली सर्जनशीलताच त्याच्यापासून काढून घेतली जाते. सक्ती तेवढी शिल्लक राहते. मरायची पण सक्ती आहे, जगायची पण सक्ती आहे अशी त्याची अवस्था होते.

ह्या ज्या दोन परात्मता आहेत त्यांची दोन अंगे मार्क्सने अशी न्याहाळली आहेत: (१) माणसाचे उत्पादन परकी बनते आणि त्याच्यावर हुकमत गाजवते याचा अर्थ निसर्गच परकी बनतो आणि शत्रूसमान भासतो. माणसाचे उत्पादन म्हणजे निसर्ग आत्मसात करण्याची क्रिया. या उत्पादनाला परात्मतेची बाधा झाली तर निसर्गाच्या बाबतीतही ती होणारच. जो निसर्ग आपला सखासोयरा असतो तो नुसता परकी बनत नाही तर तर तो आपल्याशी शत्रुत्व पुकारतो. *

(२) उत्पादनप्रक्रियेलाच परात्मतेची बाधा होते याचा अर्थ माणूस स्वतःशीच परका बनतो. उद्योग हेच जर माणसाचे जीवन असेल तर तो त्याचा आत्माही असतो. या आत्म्याशीच त्याची ताटातूट होते. मार्क्स म्हणतो :

"माणसाच्या स्वतःच्या उद्योगाशी जो संबंध असतो तो परकी बनला आहे, त्याच्यावर आपली मालकी उरलेली नाही, उद्योग हा एक भोग बनला आहे (एक निष्क्रिय भोग), शक्ती म्हणजे कम-कुवतपणा, सर्जनशीलता म्हणजे खच्ची, कामगाराचे वैयक्तिक शारीरिक आणि बौद्धिक चैतन्य– त्याचे वैयक्तिक जीवन (कारण जीवन म्हणजे उद्योग नाही तर काय ?) – म्हणजे त्याच्या विरुद्ध रोख-लेला, त्याच्यापासून अलिप्त झालेला, त्याचा नसलेला उद्योग. याचे नाव स्वतःचीच परात्मता– वर सांगि-तलेल्या वस्तुविशिष्ट परात्मतेपेक्षा निराळी." या दोन परात्मतेतून तिसरी परात्मता निर्माण होते. मार्क्स म्हणतो :

"ज्याप्रमाणे परात्मतेची बाधा झालेले श्रम (१) निसर्गाला मानवापासून परका करतात आणि (२) मानवाला स्वतःपासून, स्वतःच्या क्रियाशील जीवनापासून, जीवनोद्योगापासून परका करतात

---

* पाश्चात्त्यांच्या आणि पौर्वात्यांच्या निसर्गाकडे पाहण्याच्या दृष्टीत जो फरक आहे त्याच्या संदर्भात मार्क्सचे हे उद्गार अर्थपूर्ण आहेत. निसर्गाचा वरदहस्त पूर्वेकडील देशांवर असल्यामुळे तो त्यांना सखासोयरा वाटलेला आहे, तर कृपण निसर्गाला जिंकण्यातच पाश्चात्त्यांना श्रमसाफल्य वाटलेले आहे. निसर्गाकडे पाहण्याची पौर्वात्यांची दृष्टी ही स्वाभाविक दृष्टी, आणि पाश्चात्त्यांची दृष्टी ही परात्मतेची बाधा झालेली दृष्टी असे म्हणावे काय ?

त्याप्रमाणे ते त्याला मानव-जातीपासून परका करतात. त्यामुळे मानवाचे मानव म्हणून जे जाति-जीवन असते ते त्याच्या वैयक्तिक जीवनाचे साधन बनते. मानव हा खरोखर अवघ्या मानव-जातीशी संपर्क साधून जगणारा प्राणी म्हणजे जाति-प्राणी* आहे... याचा अर्थ तो मानव-जाती आणि इतर जाती यांना आपल्या बौद्धिक आणि व्यावहारिक व्यापाराचे विषय बनवीत असतो; त्याचे सारे बौद्धिक आणि व्यावहारिक उद्योग मानव-जाती आणि इतर साऱ्या जाती यांना लक्षात घेऊन चालतात. मानवाच्या काय अगर इतर प्राण्यांच्या काय, जाति-जीवनाचा बौद्धिक आधार जड निसर्ग हाच असतो; हा निसर्ग आत्मसात करूनच ते जगतात... मानव साऱ्या जड असेंद्रिय निसर्गाला, (१) आपल्या जीवनाचे प्रत्यक्ष साधन बनवून (२) आणि त्याच प्रमाणे आपल्या जीवनोद्योगाचे साधन आणि विषय बनवून, आपले असेंद्रिय शरीर बनवितो यात त्याच्या वैश्विकतेचा पुरावा मिळतो; त्याचे जीवन त्यामुळे साऱ्या निसर्गाइतके व्यापक होते यात मिळतो... परात्मतेमुळे मानवाला आपले श्रम, आपला जीवनोद्योग, आपले उत्पादक जीवन हे आपली गरज-भौतिक जीवन तगवण्याची गरज-भागविण्याचे एक साधन मात्र वाटते. पण उत्पादक जीवन हेच खरोखर मानवाचे जाति-जीवन असते. ते जीवनोत्पादक जीवन असते. एखाद्या जातीचे वैशिष्ट्य, तिचे जातिवैशिष्ट्य, तिच्या जीवनोद्योगाच्या रूपात वावरते. आणि मानवाचे जातिवैशिष्ट्य म्हणजे त्याच्या स्वतंत्र जाणिवेच्या विभ्रमांचा व्यापार... मानवतेर प्राणी त्याच्या जीवनोद्योगांशी एकरूप झालेले असतात; त्यांच्यापासून ते स्वतंत्र नसतात. त्यांचा जीवनोद्योग म्हणजेच ते; यापरते जीवन त्यांना नसते. पण मानव आपला जीवनोद्योग तो आपल्या जाणिवेचा आणि इच्छेचा विषय बनवू शकतो. त्याचा जीवनोद्योग जाणीवपूर्वक चालतो. ज्यात तो लुप्त व्हावा असे त्याचे रूप नसते. जाणीवपूर्वक जीवनोद्योग हे मानवाला इतर प्राण्यांपासून अलग काढणारे असे त्याचे वैशिष्ट्य असते. केवळ त्यामुळेच तो जाति-प्राणी ठरतो आणि केवळ त्याचमुळे त्याचा जीवनोद्योग हा त्याच्या स्वातंत्र्याचा साक्षीदार बनतो. पण त्याच्या श्रमांना परात्मतेची बाधा झाली की तो आणि त्याचा जीवनोद्योग यांतील नाते उफराटे बनते. तो संज्ञेची देणगी लाभलेला जाणिवेने जगणारा प्राणी आहे म्हणूनच की काय, त्याचा जीवनोद्योग, परात्मतेमुळे त्याचे चैतन्यशून्य बनलेले अस्तित्व हे निवळ जगून राहण्याचे साधन बनते. माणूस आपल्या उद्योगाने अ-सेंद्रिय निसर्गावर संस्कार करतो, एक विशिष्ट स्वरूपाचे जग उभे करतो. हाच खरोखर तो जाणीव असलेला जाति-प्राणी आहे याचा पुरावा होय- जाणीव असलेला जाति-प्राणी - म्हणजे मानवजातीला स्वतःचे जीवन सर्वस्व बनविणारा प्राणी किंवा स्वतःच्या सर्वस्वाला मानव- जाती बनविणारा प्राणी अर्थात मानवेतर प्राणीसुद्धा उत्पादन करतात. ते घरटी वगैरे बांधतात... पण त्यांचे उत्पादन त्यांच्या किंवा त्यांच्या बछड्यांच्या तात्कालिक गरजा भागविण्यासाठी होते. मानवेतर प्राणी एकाच दृष्टीने एकाच प्रकारचे उत्पादन करतात; तर मानव सार्वत्रिक दृष्टीने उत्पादन करतो. मानवेतर प्राणी तात्कालिक गरजांच्या रेट्याखाली उत्पादन करतात तर मानव शारीरिक गरजांपासून मुक्त असतानाही उत्पादन करतो; नव्हे तो असा मुक्त असतो तेव्हाच खरा उत्पादक बनतो. मानवतेर प्राणी फक्त स्वतःची निर्मिती करतात तर मानव सारा निसर्ग निर्माण करू शकतो... मानवतेर प्राणी आपल्या 'जाती'च्या गरजांना आणि प्रमाणांना अनुसरून उत्पादन करतात, तर मानव प्रत्येक प्राणि-जातीच्या प्रमाणांनुसार निर्मिती करू शकतो... म्हणून मानव वस्तुगत जगावर जे संस्कार करतो त्याने आपले मानव-जातित्व सिद्ध करतो... आणि त्याच्या श्रमाचे उद्दिष्ट, मानवाच्या जाति-जीवनाचे वस्तुकरण हे असते. मानवाची सर्जनशीलता जाणीवयुक्त

---

* जातिप्राणी ही कल्पना फॉयरबाखने जाणीव असलेला मानव व मानवेतर प्राणी यांत फरक करण्यासाठी वापरला. मनुष्याला केवळ स्वतःची व्यक्ती म्हणून जाणीव असते असे नव्हे तर सारी मानव-जाती म्हणजे मानवता हिचीही जाणीव त्याला असते. (टी. बी. बॉटोमोर)

उद्योगांपुरतीच मर्यादित असते असे नाही; बाहेरच्या भौतिक जगातील वस्तुनिर्मितीच्या रूपानेही ती प्रकट होते; आणि म्हणून आपण निर्माण केलेल्या वस्तुगत विश्वात तो आपले प्रतिबिंब पाहू शकतो. म्हणून माणसाचा उत्पादन-विषय त्याच्यापासून छिनून घेण्यात परात्मता त्याला मानव-जातीपासून, मानव-जातीच्या रूपाने त्याचे जे अस्सल वस्तुगतत्व असते त्यापासून छिनून घेते. अशा प्रकारे परात्मतेमुळे मानवाचे जाति-जीवन परके बनते; निसर्ग आणि त्याच्या स्वतःच्या बौद्धिक शक्ती ही नुसती त्याची जगून राहण्याची साधने बनतात. मानवाचे शरीर, त्याचा सभोवतालचा निसर्ग, त्याचे आत्मिक सत्त्व आणि त्याची मानवता या साऱ्यांना ते परकी बनवते, त्याचा आणि या गोष्टींचा स्वाभाविक आत्मीय संबंध नष्ट करते." मार्क्सचा युक्तिवाद असा दिसतो : मानवाला जाणिवेची देणगी लाभलेली आहे. त्यामुळे त्याचा ज्या निसर्गाचा साक्षात् संबंध येतो त्याच्या पलीकडच्या निसर्गाचाही तो विचार करू शकतो. म्हणजे जो निसर्ग इतर प्राणी शरीराने आत्मसात करतात तो मानव विचारानेही आत्मसात करू शकतो. त्यामुळे त्याला एक वैश्विकता प्राप्त होते आणि स्वातंत्र्यही प्राप्त होते. त्याचप्रमाणे जे उत्पादन तो करतो त्या उत्पादनाकडेही तो जाणिवेने पाहू शकतो, त्या उत्पादनात तो स्वतःचे, स्वतःच्या कल्पनांचे प्रतिबिंबही पाहू शकतो. म्हणजे मानवाच्या जीवनाला एक भौतिकच नव्हे तर आत्मिक परिमाण प्राप्त होते. याचा परिणाम असा होतो की तो मानवजातीकडे, मानवाच्या मानवत्वाकडे एका विशाल दृष्टीने पाहू शकतो. सबंध मानव जातीशी त्याचे, कुटुंबापलीकडे जाणारे असे प्रगल्भ नाते जुळते. मानवाचा निसर्गाशी घनिष्ठ असा संबंध असतो. तो स्वतः निसर्गाचे अपत्य असतो. निसर्गाचा अंश उत्पादनाच्या द्वारे तो आत्मसात करतो. आणि या उत्पादनाकडे तो आत्मप्रतीतीच्या दृष्टीने पाहू शकतो. पण या आत्मप्रतीतीत त्याला मानवत्वाचीही प्रतीती येते; कारण आपल्यासारखेच सर्व मानवांचे निसर्गाशी नाते आहे याची त्याला जाणीव होते. म्हणजे आत्मप्रतीतीत मानवत्वप्रतीती आणि मानवत्वप्रतीतीत आत्मप्रतीती असे हे उभयान्वयी नाते असते. आणि या नात्याचा प्रत्यय त्याला खराखुरा उत्पादनात येतो, कारण उत्पादनाच्या प्रक्रियेत त्याला निसर्ग आणि इतर मानव यांच्याशी असलेल्या नात्यांची एकदम प्रतीती येते. आता मार्क्सचे म्हणणे असे की हे उत्पादन आणि त्याची उत्पादनप्रक्रिया परात्मतेमुळे मानवापासून हिरावून घेतली तर त्याचा मानवजातीशी असलेला व्यापक संबंध आणि त्याचे मानवत्व ही दोनही एकदम हिरावून घेतली जातात. मानवाच्या श्रमांच्या परात्मतेचा इतका व्यापक अर्थ आहे. श्रमांची परात्मता म्हणजे मानवाच्या जाति-जीवनाची परात्मता-मानवजातीला, मानवत्वाला परका करणारे परकीभवन !

माणूस स्वतःच्या उत्पादनाला मुकतो, निसर्गाला मुकतो, स्वतःला मुकतो, मानवत्वाला, मानवजातित्वाला मुकतो याचा अर्थ, अर्थात्, तो इतरांनाही मुकतो. इतर मानवांशी साधे सहकार्याचा -निकोप सहकार्याचा-संबंध राखण्याचा पायाच नष्ट होतो. याला मार्क्सच्या दृष्टीने फार महत्त्व आहे. मानवाचा स्वतःशी जो संबंध असतो त्याचा त्याला साक्षात्कार आणि आविष्कार त्याचे इतरांशी जे संबंध असतात त्यांतून होतो. (Above all the relation of man to himself is realized and expressed in the relationship between each man and other men.) या साऱ्याचा परिणाम असा होतो की माणूस, इतर माणसाकडे, कामगार म्हणून ज्या (परात्मतेच्या) परिस्थितीत तो स्वतःकडे पाहतो त्या दृष्टीने पाहतो. (In the relationship of alienated labour each man regards other men in accordance with the standard and situation in which he as a worker finds himself.) ही मानवाची चौथी परात्मता. त्याचे स्वतःच्या उत्पादनापासून (निसर्गापासून), स्वतःपासून (उत्पादन-प्रक्रियेपासून), मानवत्वापासून (मानवाच्या जाति-जीवनापासून) जशी परात्मता निर्माण होते तशी इतर लोकांपासूनही होते.

या साऱ्या विवेचनावर शेवटी एक शेरा जो मार्क्सने मारला आहे तो मात्र चकित करणारा

अनुक्रमणिका

आहे. मार्क्सने आपले निष्कर्ष काढताना विद्यमान आर्थिक सत्याचा आधार घेतला (असे तो स्वतःच सांगतो.) विद्यमान आर्थिक सत्ये म्हणजे क्रयवस्तूवर आधारलेल्या खाजगी मालमत्तेच्या व्यवस्थेची सत्ये. पण मार्क्स आता सांगतो. की,

"कामगाराचा श्रमांशी जो संबंध असतो तो भांडवलदाराचा (किंवा श्रमांच्या स्वामीला जे काय म्हणायचे तुम्ही ठरवाल त्याचा) त्या श्रमांशी संबंध असतो. म्हणून खाजगी मालकी ही, परात्मतेची बाधा झालेल्या कामगाराचा बाह्य निसर्गाशी आणि स्वतःशी जो संबंध असतो त्याची निर्मिती, परिणाम आणि अपरिहार्य निष्पत्ती असते. अर्थात् परात्मतेची बाधा झालेल्या श्रमाच्या संकल्पनेच्या विश्लेषणातून खाजगी मालमत्तेची संकल्पना निघते; म्हणजे खाजगी मालकी, परात्मतेची बाधा झालेला माणूस, परके बनलेले श्रम, परकीभूत जीवन, आणि परका बनलेला माणूस यांची निष्पत्ती असते. आपण परके बनलेले श्रम (परके बनलेले जीवन) यांची संकल्पना आर्थिक व्यवस्थेच्या, खाजगी मालमत्तेच्या हालचालीच्या विश्लेषणावरून काढली ही गोष्ट खरी. पण या संकल्पनेचे विश्लेषण दाखविते की, जरी खाजगी मालकी ही परात्मतेची बाधा झालेल्या श्रमाचा पाया आणि कारण वाटते, तरी ती अधिकतर या श्रमाची निष्पत्ती आहे. जशा, उदाहरणार्थ, देवदेवता या मानवी बुद्धीच्या घोंटाळ्याचे कारण नसून परिणाम असतात. अर्थात खाजगी मालकीच्या परिणत अवस्थेत ही मालकी आणि हे श्रम यांचे संबंध परस्परं भावयन्ति स्वरूपाचे असतात. खाजगी मालकीच्या अखेरच्या अवस्थेतच फक्त याचे रहस्य स्पष्ट होते. ते रहस्य इतकेच की खाजगी मालकी ही एका बाजूने परात्मतेची बाधा झालेल्या श्रमांची निर्मिती असते तर दुसऱ्या बाजूने श्रमांच्या परकीभवनाचे परात्मतेच्या प्रस्थापनेचे ती साधन असते. *"

यावरून एक गोष्ट स्पष्ट आहे. मार्क्स परात्मतेचा उगम खाजगी मालमत्तेत पाहत नाही. उलट खाजगी मालमत्ता हाच परात्मतेचा परिणाम आहे असेही तो म्हणतो. पण तो असेही म्हणतो की खाजगी मालकीच्या विकसित अवस्थेत परात्मतेवर खाजगी मालकीचा प्रभाव पडू शकतो. हा कशामुळे पडतो ? ते मार्क्स सांगत नाही. थोडक्यात म्हणजे परात्मतेच्या कारणांबद्दल मार्क्सच्या डोक्यात घोटाळा आहे. या घोटाळ्याच्या पलीकडे जाण्याचा प्रयत्न आपणास केला पाहिजे.

सुदैवाने हे फारसे कठीण नाही, कारण परात्मतेचा उल्लेख मार्क्सने इतरत्र, इतर संदर्भातही, केला आहे. 'द जर्मन आयडिऑलॉजी'– मध्ये श्रमविभागावर लिहिताना मार्क्स म्हणतो :

"माणसाचे स्वतःचेच कृत्य ही एक परकी शक्ती – त्याच्याच विरुद्ध ठाकलेली शक्ती– त्याच्याकडून नियंत्रित होण्याऐवजी त्यालाच गुलाम करणारी शक्ती– कशी बनते हे श्रमविभाग दाखवितो." (पृ. ५४). श्रमविभागाचा उद्भव, या पुस्तकात, मार्क्सने असा सांगितला आहे. इतिहासाचे पहिले प्रमेय म्हणजे माणसे. माणसांना गरजा असतात. त्या गरजा भागविण्यासाठी त्यांना भौतिक जीवनाची उभारणी करावी लागते. प्राथमिक गरजांतून नव्या गरजा निर्माण होतात. माणसे माणसेही निर्माण करतात. मार्क्स म्हणतो की श्रमविभागाचे पहिले उदाहरण संभोगाने मिळते. यातून कुटुंबसंस्था निर्माण होते. कुटुंब हाच आद्य सामाजिक संबंध. हळूहळू लोकसंख्या वाढते. लोकसंख्येच्या आणि सामाजिक संबंधांच्या वाढीबरोबर श्रमविभागाची वाढ होते. या श्रमविभागात, बौद्धिक आणि शारीरिक श्रमांचा विग्रह निरनिराळ्या कुटुंबांचा आपसातील विग्रह, समाज आणि ही कुटुंबे यांचा विग्रह, व्यक्तीव्यक्तींमधील विग्रह, व्यक्ती आणि समाज यांमधील विग्रह इत्यादी विग्रह अनुस्यूत असतात. विशेषतः उत्पादनाची आणि उत्पादनविभागणीची विषमता अनुस्यूत असते– आणि यातून खाजगी मालकीचा उदय होतो. मार्क्स तर असेही म्हणतो की 'श्रमविभाग आणि खाजगी मालमत्ता या एकाच अर्थाच्या शब्दयोजना आहेत.' (हा एक घोटाळाच !) हा श्रमविभाग परात्मतेला कारण ठरतो. 'पॅरिस मॅन्यूस्क्रिप्ट्स' नंतर एकदीड वर्षाने लिहिलेल्या ग्रंथातले हे विवेचन आहे. श्रमविभागाचा उद्गम आणि

* मार्क्सच्या पहिल्या पॅरिस हस्तलिखितातले हे सर्व उतारे मी. T. B. Bottomore आणि Rodney Livingstone-Gregor Benton यांच्या भाषांतरांचा उपयोग करून दिले आहेत.





विकास कसा होतो हे मार्क्सने 'कॅपिटल' ग्रंथाच्या पहिल्या खंडात असे सांगितले आहे तो लिहितो:

"समाजातील श्रमविभाग आणि त्यानुसार व्यक्तीला विशिष्ट व्यवसायाला बांधून ठेवणारी व्यवस्था, औद्योगिक उत्पादनव्यवस्थेतील श्रम-विभागाप्रमाणेच, परस्परविरुद्ध टोकाकडून उद्भवते. कुटुंबात आणि काही विकासानंतर जमातीत* स्वाभाविकपणेच, लिंगपरत्वे व वयपरत्वे, श्रमविभाग उद्भवतो. अर्थात त्याचा पाया पूर्णपणे शारीरिक असतो. या श्रमविभागाची व्याप्ती लोकसमूहाच्या आणि लोकसंख्येच्या वाढीबरोबर वाढते. निरनिराळ्या जमातीतील संघर्ष, विशेषतः एका जमातीचा दुसऱ्या जमातीकडून कडून झालेला पाडाव यांमुळे ती विशेष वाढते. दुसऱ्या बाजूने वेगवेगळी कुटुंबे, जमाती आणि लोकसमूह जेथे परस्परांशी संपर्क साधतात तेथे उत्पाद नांची देवघेव होते; कारण संस्कृतीच्या प्रारंभी, असा संपर्क व्यक्तींचा घडत नाही तर कुटुंबांचा, जमातींचा, लोकसमूहांचा घडतो. निरनिराळे लोकसमूह, त्यांच्या नैसर्गिक साधनसामग्रीनुसार, उत्पादनाच्या आणि राहणीच्या वेगवेगळ्या पद्धती निर्माण करतात. अर्थात् त्यांची उत्पादनपद्धती, जीवनपद्धती आणि उत्पादनप्रकार वेगवेगळे असतात. जेव्हा निरानिराळे लोकसमूह एकत्र येतात तेव्हा या उत्स्फूर्त विविधतेमुळे त्यांच्या उत्पादनांची आपसात देवघेव होते आणि त्यांचे हळूहळू क्रयवस्तूंत परिवर्तन होते. उत्पादनांच्या निरनिराळ्या क्षेत्रांतला फरक देवघेवीमुळे निर्माण होत नाही तर जी अगोदरच वेगवेगळी आहे ते त्यांत ती संबंध निर्माण करते आणि अशाप्रकारे त्यांचे, विस्तृत बनलेल्या समाजाच्या सामुदायिक उत्पादनाच्या निरनिराळ्या परस्परावलंबी शाखांत रूपांतर करते. उत्तरोक्त बाबतीत, मूळ स्वतंत्र पृथक् असलेल्या उत्पादनांच्या देवघेवीतून सामाजिक श्रमविभाग उत्पन्न होतो. पूर्वोक्त बाबतीत, जेथे शारीरिक श्रमविभाग हा प्रारंभबिंदू असतो तेथे, सुसंघटित समग्राचे निरनिराळे अवयव, विशेषतः स्थानिक उत्पादनांच्या परकीय उत्पादनांशी झालेल्या देवघेवीमुळे, शिथिल होतात आणि स्वतंत्र बनतात, व कालांतराने इतके अलिप्त बनतात की, क्रयवस्तूंची देवघेव एवढाच त्यांना जोडणारा दुवा उरतो. एका बाबतीत जे पूर्वी स्वतंत्र होते ते अवलंबी बनते व दुसऱ्या बाबतींत ज अवलंबी होते ते स्वतंत्र बनते अशा क्रयवस्तूच्या देवघेवीवर आधारलेल्या विकसित श्रमविभागाचा पाया शहरी विभाग आणि ग्रामीण विभाग यांतील विभागणी हा असतो. ज्याप्रमाणे एखाद्या कारखान्यात श्रमविभागासाठी कामगारांची एका किमान संख्या आवश्यक असते त्याप्रमाणे समाजातील श्रमविभागास लोकसंख्येची वाढ आणि गर्दी कारण असते. अर्थात याकडे सापेक्ष दृष्टीने पाहिले पाहिजे"

(मास्को आवृ. पृ. ३५१-५२).

मार्क्सने दिलेला श्रमविभागाचा हा वृत्तांत चांगला आहे. मानवी समाजाची सुरवात कुटुंबाने झालेली असो नाही तर जमातीने झालेली असो, त्यात फारसा फरक पडण्याचे कारण नाही. तरीसुद्धा एक मुद्दा शिल्लक राहतोच. श्रमविभागाची मूळ मानवी प्रेरणा कोणती याचे उत्तर यात मिळत नाही. श्रमविभागाची मूळ प्रेरणा मानवाच्या व्यक्तिविशिष्ट वैशिष्टयात शोधली पाहिजे. मनुष्याची उत्पादनक्षमता मर्यादित असते. ती साधारणपणे एकदेशीय असते. व्यक्ती अखेरीस काही ठराविक गोष्टीतच पारंगत असते. काही ठराविक प्रकारचे उत्पादनच ती करू शकते. किती प्रयत्न केला तरी तिच्या उत्पादनक्षमतेच्या विविधतेस मर्यादाच असते. पण त्यामानाने तिच्या गरजा मात्र विविध आणि व्यामिश्र असतात, आणि त्यांची विविधता वाढू शकते. त्यांच्या वैचित्र्यात भर पडू शकते. दुसरी गोष्ट अशी की माणसाला स्वतःला गरज असते त्यापेक्षा तो अधिक निर्माण करू शकतो. 'अतिरिक्त' उत्पादन करू शकतो, आणि म्हणून या जादा उत्पादनाची देवघेव करण्याची गरज त्याला भासते. आपण निर्माण केलेला माल दुसऱ्याला देण्याची आवश्यकता निर्माण होते. अशा परिस्थितीत आपण निर्माण केलेला माल दुसऱ्याकडे गेला म्हणून त्याला वाईट वाटेल काय ? उलट आपला नको असलेला जादा माल दुसऱ्याकडे जाऊन त्याचा वेगळ्या प्रकारचा माल आपल्या गरजा भागविण्यासाठी

* कुटुंबाच्या अगोदर जमात आली असे पुढे मार्क्सचे मत झाले होते असे एंगल्स तिसऱ्या आवृत्तीच्या तळटीपेत सांगतो.

आपल्याला मिळाला म्हणून त्याला आनंद होणार नाही काय ? आपण निर्माण केलेल्या मालात आपण आपले व्यक्तित्व ओतले आहे या जाणिवेपेक्षा आपण स्वतः भागवू न शकलेली गरज भागविली जाते ही सुखकारक जाणीव येथे अधिक प्रभावी होते. आता हे दुसऱ्याकडे गेलेले आपले उत्पादन आपल्यावर प्रभुत्व गाजवू लागते हे परात्मतेचे कारण शिल्लक उरू शकते. पण तो दुसरा प्रश्न आहे. निवळ श्रमविभागाने परात्मता निर्माण होण्याचे कारण नाही.

याचा पुरावा मार्क्सने प्राचीन भारतीय समाजाचे जे सुरेख वर्णन ' कॅपिटल ' ग्रंथात दिले आहे. मार्क्स म्हणतो :

"त्या अगदी छोटया आणि अतिप्राचीन भारतीय वसाहती, ज्यांपैकी काही आजतागायत टिकून आहेत– त्या, जमिनीची समान मालकी, शेती आणि हस्तव्यवसाय यांचा मिलाफ, आणि जेव्हा केव्हा एखादी नवीन बसाहत निर्माण करण्याची वेळ येते तेव्हा तिला आदर्शवत योजना व पद्धत म्हणून उपयोगी पडतो असा अपरिवर्तनीय स्वरूपाचा श्रमविभाग यांच्या पायावर उभारलेल्या असतात. १०० ते कित्येक हजार एकरांवर उभारलेल्या या वसाहती, आवश्यक गरजा भागविणारे उत्पादन करणारे सुसंघटित समग्र असतात. या उत्पादनाचा मुख्य भाग त्या वसाहतीतील लोकांच्या उपभोगासाठी असतो त्याला क्रयवस्तूचे स्वरूप प्राप्त होत नाही. म्हणून, समग्र भारतीय समाजात ज्या स्वरूपाचा क्रयवस्तूवर आधारलेला श्रमविभाग असतो तसा या वसाहतीत नसतो. त्यांचे उत्पादन अशा श्रमविभागापासून मुक्त असते. दैनंदिन गरजा भागवून उरलेले उत्पादन तेवढेच क्रयवस्तूचे रूप घेते, आणि त्यातल्या एका भागाला तर ते शासनाच्या हातात पडेपर्यंत क्रयवस्तूचे स्वरूप प्राप्तच होत नाही: फार प्राचीन कालापासून हा भाग प्रत्यक्ष वस्तूच्या रूपाने कर म्हणून द्यावा लागतो. या वसाहतींची रचना हिंदुस्थानच्या निरनिराळ्या भागात निरनिराळ्या स्वरूपाची दिसते. त्यातल्या अगदी प्राथमिक स्वरूपाच्या वसाहतीत, जमीन सामुदायिक पद्धतीने कसली जाते आणि पिकणारे धान्य सर्वांत वाटले जाते. याचबरोबर प्रत्येक कुटुंबात कातणेविणणे दुय्यम उद्योग म्हणून केले जाते. अशा प्रकारे एकच स्वरूपाच्या कामात गढून गेलेल्या बहुसंख्यांच्या जोडीने एक ' प्रमुख वसाहतदार ' असतो– त्याच्या हातात न्यायदान, पोलिसी आणि करवसुली एकवटलेली असते. नंतर एक हिशेबनविस असतो– तो जमिनीची मशागत व संलग्न गोष्टी यांची नोंद करतो व हिशेब ठेवतो. गुन्हेगारांवर खटले भरणे, आपल्या वसाहतीत शिरलेल्या परक्यांना जरूर ते संरक्षण देऊन त्यांना वसाहतीबाहेर वाट काढून देणे ही कामे करणारा एक अधिकारी असतो. एक शेजारच्या वसाहतदारांकडून आपल्या वसाहतींच्या सरहद्दीचे संरक्षण करणारा एक सीमाधिकारी असतो. एक समान साठ्यातून शेतीसाठी लागणारे पाणी वाटणारा जलसिंचनाधिकारी आसतो. एक धार्मिक विधी करणारा ब्राह्मण असतो. धूळपाटीवर लिहायला–वाचायला शिकविणारा मास्तर असतो. पेरणी–कापणीचे वगैरे मुहूर्त सांगणारा ज्योतिषी; शेतीचे अवजारे तयार व दुरुस्त करणारे लोहार-सुतार; न्हावी, परीट, सोनार; क्वचित कोठे, काही वसाहतीत सोनाराचे काम करणार तर काहीत शाळामास्तराची जागा घेणारा कवी– असे हे कामगार. या डझनभर लोकांना सारा समाज पोसतो. लोकसंख्येत वाढ झाली तर मोकळ्या जागेवर जुन्याच्या बरहुकूम नवी वसाहत उभारण्यात येते ही सारी यंत्रणा पद्धतशीर श्रमविभागावर उभारलेली असते. असा श्रमविभाग अर्थात औद्योगिक कारखान्यात शक्यच नाही, कारण लोहार सुनार आदींचे गिऱ्हाईक ठरलेले असते एखाद्या खेड्यात त्याच्या आकारानुसार दोन किंवा तीन लोहारसुतार असतात या वसाहतीतला श्रमविभाग एखाद्या निसर्गनियमा प्रमाणे चालतो, पण लोहारसुतार आपला उद्योग आपल्या छोट्या कारखान्यात, स्वतंत्रपणे, कोणाचीही हुकमत न मानता, परंपरागत पद्धतीने करीत असतात. या स्वयंपूर्ण वसाहतीतील साध्या यंत्रणेच्या आवृत्त्यावर आवृत्त्या निघत असतात, आणि त्यातली एखादी वसाहत काही अपघाताने नष्ट झाली तर तशीच वसाहत त्याच ठिकाणी त्याच नावाने उभी राहते. त्यांच्या यंत्रणेचा हा साधेपणा हे आशियाई समाजांच्या अपरिवर्तनीयतेचे रहस्य आहे. आशियन राजवटींत आणि राज्यकर्त्यांत जो सतत बदल आढळतो त्याच्याशी या शाश्वत अस्तित्वाचा विरोध

लक्षणीय दिसतो. राजकीय आकाशात कितीही राजकीय वादळे उठली तरी त्यांनी या वसाहतीतील आर्थिक व्यवस्थेच्या मूलतत्त्वास कधी बाधा होत नाही." (मॉस्को आवृ. पृ. ३५७-५८).

मार्क्सने वर्णन केलेल्या या वसाहतीत सक्त श्रम-विभाग आढळतो. ज्या श्रमविभागाचे वर्णन त्याने 'द जर्मन आयडिऑलॉजी'त खराखरा श्रमविभाग (truly such) असे केले आहे तोही येथे भरपूर आहे. तरीसुद्धा येथे मार्क्स म्हणतो ती परात्मता दिसत नाही. एकच एक उद्योग जन्मभर करायला लागल्यामुळे (किंवा एकाच एका जातीत खितपत पडावे लागल्यामुळेही) परात्मता निर्माण झालेली आढळत नाही. म्हणजे श्रमविभाग हे मार्क्स म्हणतो त्या परात्मतेचे कारण दिसत नाही. मग त्याचे कारण काय असावे ?

भांडवलशाही आणि मार्क्सने वर वर्णन केलेल्या वसाहती यांच्या दरम्यानच्या समाजरचनेत या प्रश्नाचे उत्तर सापडेल का ? या समाजरचनेत वर वर्णन केलेलाच श्रमविभाग होता- म्हणजे बहुसंख्य जनता शेती आणि हस्तव्यवसाय यांच्या जोडधंद्यानेच जगत होती. लोहार, सुतार, सोनार वगैरेचा व्यवसाय तसाच चालत होता- म्हणजे ते आपल्या लहान लहान कारखान्यात उत्पादन करीत असत. धर्मविधी करणारे ब्राह्मण, पंचांग पाहणारे ज्योतिषी यांचा व्यवसाय तसाच होता- फक्त समाजात थोडी विद्वत्तेची वाढ झाली होती; शाळामास्तर वगैरे लोक ज्ञानसाधना करू लागले होते. नवीन गोष्टी म्हणजे व्यापाराची वाढ झाली होती. लहानमोठ्या शहरात तर त्याची विशेष वाढ झालीच, पण खेड्यात सुद्धा एकाददुसरे दुकान दिसू लागले. शहरात हस्तव्यवसाय थोडा विकसित होऊन तो करणाऱ्या लोकांच्या संघटना दिसू लागल्या. एकेका कारखान्यात मुख्य व्यावसायिक व त्याच्या हाताखाली काम करणारे शिष्य, उमेदवार वगैरे मंडळी आढळू लागली. खाजगी मालकीचा प्रादुर्भाव झाला. शेतजमिनीत सुद्धा खाजगी मालकी शिरली आणि सर्वात महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे अर्थव्यवस्थेत पैशाचे, नाण्याचे प्राबल्य वाढले.

हे अर्थात् फार स्थूल साधारण वर्णन झाले. याच्या सुधारित, बदललेल्या आवृत्त्या ठिकठिकाणी दिसल्या असतील. श्रमविभागाखेरीज दोन महत्त्वाच्या गोष्टी येथे आढळतात. एक म्हणजे खाजगी मालकी. आणि दुसरी गोष्ट म्हणजे क्रयवस्तूंचा व्यापार व मार्क्सने सांगितलेल्या भारतीय वसाहतीत क्रयवस्तूंचे थोडे अस्तित्व होतेच. आता ते बरेच वाढले. आणि तरी मार्क्स म्हणतो तशा प्रकारची परात्मता या समाजात दिसत नाही.

मार्क्सची परात्मता भांडवलशाहीत विशेष दिसते. वरील समाजात आणि भांडवलशाहीत आर्थिक व्यवहारांच्या संख्यात्मक विस्ताराखेरीज दुसरी कोणती गोष्ट आढळते ? थोडा विचार केल्याबरोबर ध्यानात येईल की भांडवलशाहीत कामगार हाच क्रयवस्तू बनतो. हा विशेष मार्क्सने असा सांगितला होता : आता कामगार दोन अर्थांनी स्वतंत्र बनतो : (१) तो कोणत्याही मालकीपासून, म्हणजे जमिनीच्या अगर उत्पादनसाधनांच्या मालकीपासून मुक्त असतो आणि (२) तो आपली श्रमशक्ती विकण्यास मोकळा असतो. श्रमशक्तीखेरीज कामगारापाशी दुसरे काहीच नसते. ही श्रमशक्ती कायम राखण्यासाठी आवश्यक तेवढाच पगार त्याला भांडवलवाला देतो आणि या पगाराखालीकडे जे जादा उत्पादन (उर्वरित मूल्य surplus vaule) कामगार निर्माण करतो ते भांडवलवाला खिशात टाकतो. यामुळे कामगाराला मार्क्स म्हणतो तशी परात्मतेची बाधा होते. म्हणजे अखेरीस परात्मतेचा उगम, श्रमविभागात नाही, खाजगी मालकीत नाही तर भांडवलशाहीत शोधावा लागेल. मार्क्स 'पॅरिस मॅन्युस्क्रिप्टस' मध्ये म्हणतो की, खाजगी मालकी हे परात्मतेचे कारण नसते तर परात्मतेची बाधा झालेली श्रमव्यवस्था हे खाजगी मालकीचे कारण असते. 'द जर्मन आयडिऑलॉजी'त, श्रमविभाग आणि खाजगी मालकी हे एकाच अर्थाचे शब्दप्रयोग आहेत असे सांगतो, पण मार्क्स म्हणतो ती परात्मता श्रमविभागाने निर्माण होत नाही, खाजगी मालकीने होत नाही, क्रयवस्तूंच्या साध्या व्यापारामुळे होत नाही, कामगाराची श्रमशक्ती क्रयवस्तू बनल्याने निर्माण होते.

कां होते ? कामगाराने निर्माण केलेले उत्पादन भांडवलवाल्याच्या-शत्रूवत् बनलेल्या भांडवलदाराच्या - हाती जाऊन ते त्याच्यावर वर्चस्व गाजवते म्हणून

का ? पण ही प्रक्रिया इतकी दूरान्वयी आहे की तिचा पुरा अर्थ सर्वसाधारण माणसाच्या आकलनात येत असेल अगर त्याला त्याची पर्वा वाटत असेल असे वाटत नाही. आपण उत्पन्न केलेल्या उत्पादनात आपण आपले व्यक्तित्व ओततो व म्हणून त्याच्यावर आपली मालकी असावी असे कलावंताशिवाय इतर फारसे कोणाला वाटत असेल असे दिसत नाही. कलावंत सुद्धा ते विकून टाकण्यास राजी असतो. अर्थात त्याची कलाकृती विकली म्हणून तिच्या निर्मितीचे त्याचे श्रेय काही नष्ट होत नाही. कामगार निर्माण करतो ते उत्पादन अनामिक असते, आणि ती संपूर्ण कृतीही नसते. आजच्या औद्योगिक उत्पादनाच्या काळात कामगार मोठ्या समग्र कृतीचा एक बारीकसा तुकडा निर्माण करतो आणि त्याच्याबद्दल कामगाराला फारशी आत्मीयता वाटत असेल असे नाही. तो तुकडा भांडवलदाराच्या मालकीचा बनतो याचेही त्याला फारसे वाटत नसावे. आता आपल्या श्रमावर मालकाने गबर बनावे हे कामगाराला आवडत नाही आपल्याला मिळते त्यापेक्षा आपण अधिक निर्माण करतो आणि ते भांडवलवाला लाटतो हे कामगाराला- (विशेषत: मार्क्सवाद्यांच्या शिकवणुकीमुळे) वाटत असेल. पण या बाबतीत काही गोष्टी ध्यानात ठेवायला हव्यात. प्रथम म्हणजे सारे उत्पादन श्रमांतून निर्माण होते, यंत्रसामुग्री वगैरे अखेरीस एकत्रित केलेले श्रमच हा मार्क्सचा युक्तिवाद फसवा आहे. या श्रमांत प्रथम भांडवलवाल्याचेही श्रम, कल्पकता, व्यापाराची, बाजाराची वगैरे जाण या गोष्टी असतात. अर्थात आजकाल भांडवलवालाही, संचालक या नात्याने, पगार घेत असतोच आणि तरीही त्याच्या पगाराच्या हिशेबात न बसणारे असे त्याचे काही चातुर्य असतेच. त्यासाठी त्याला नफा मिळतो. पण या नफ्यावर आजकाल कर बसविला जातो हेही लक्षात ठेवायला हवे दुसरी याहून महत्वाची गोष्ट म्हणजे उत्पादनसाधने (यंत्रे वगैरे) मार्क्सला वाटतात तशी नुसती श्रमांची गोळाबेरीज नसते आणि तशीच त्यांची व्याख्या करायची असली तर त्यात संशोधकाच्या कल्पकतेची गणना करायला हवी. या यंत्रामुळे—नवनव्या यांत्रिक शोधांमुळे—कामगारांची उत्पादनक्षमता वाढते. आता संशोधकाची ही कल्पकता कोणता तरी भांडवलवाला विकत घेऊन तो गबर बनतो हा अन्याय आहे. संशोधकाच्या एकदोन पिढ्यांपलीकडे त्याच्या कल्पकतेची फळे समाजाला मिळायला हवीत. म्हणजे ते संशोधन समाजाच्या मालकीचे बनायला हवे. येथे समाजसत्तेचा न्याय अगदी योग्य दिसतो. पण येथेही एक गोष्ट ध्यानात ठेवायला हवी. आजकालचे औद्योगिक शोध हे साधारणपणे वैज्ञानिक शोध असतात आणि विज्ञानाच्या द्वारे ते अनेकांना उपलब्ध होऊ शकतात. (कोकाकोलाच्या रहस्यासारखी रहस्ये थोडी.) पण अर्थात येथे अमोघ उपाययोजना म्हणजे संशोधनावर समाजाची मालकी.

कामगाराला उद्विग्न करणारी आणखी एक गोष्ट म्हणजे त्याच्या उत्पादनातून आज जो जगद्व्याळ औद्योगिक (आणि राजकीय) पसारा निर्माण झालेला आहे त्याच्यावर त्याचे नियंत्रण नसते, नव्हे तो त्याला समजतच नाही. आधी किती कामगारांना याची निकड लागते हा खरोखर प्रश्न आहे. शिवाय हा प्रश्न केवळ आर्थिक नाही. त्यात राजकारण मिसळलेले असते आणि बहुसंख्य लोक राजकारणापासून, किंबहुना सार्वजनिक लोककारणापासून कृतीने नव्हे तर मनानेही दूर असतात असा आजच्या वृत्तपत्रीय युगातही अनुभव आहे. बहुसंख्य कामगार आपली पगारवाढ, भत्ते, कामाचे तास वगैरेंचीच फिकीर करतात, तीच त्यांची मूलप्रवृत्ती असते, त्यांनी संघटना बांधल्या तर त्या यासाठी बांधल्या जातात हे तर एक उघडे सत्य आहे. (लेनिननेच हे सत्य १९०२ साली सांगून टाकले होते.) दुसरे असे की किती भांडवलदारांना तरी जगद्व्याळ औद्योगिक व्यापात रस असतो हा प्रश्नच आहे. हा व्याप अनेक परस्परविरोधी शक्तींनी पोखरलेला आणि त्याच बरोबर ताणांनी ताणलेला असतो, आणि साधारणपणे कोणत्याही भांडवलदाराला व भांडवलदारांच्या संघटनेला त्याच्यावर नियंत्रण बसविणे शक्य नाही. त्यासाठी खरोखर जागतिक स्वरूपाच्या यंत्रणेची गरज आहे, आणि अशी यंत्रणा यशस्वी होण्यासाठी राष्ट्रीय हेवेदावे, श्रीमंत-गरीब देशांचा हितविग्रह वगैरे गोष्टी संपुष्टात यायला हव्यात आणि यात अनेक भौगोलिक, सांस्कृतिक अडचणी आहेत.

अनुक्रमणिका

जागतिक नियोजन आणि नियंत्रण हे एक गोड स्वप्न आहे; आज तरी ते दुःस्वप्नच बनलेले दिसते. आंतरराष्ट्रीय नियंत्रण-नियोजनाची गोष्टच सोडा, राष्ट्रीय नियोजनही यशस्वी होतेच असे नाही हे कम्युनिस्ट राष्ट्रांच्या उदाहरणांवरून दिसून येते. स्टालीनच्या राजवटीतील नियोजनाचे एक अर्थपूर्ण उदाहरण सुझन लॅबी यांनी आपल्या 'स्टालीन्स रशिया' या पुस्तकात दिले होते. रशियाच्या उत्तरेकडील जंगलात एकदा खूप झाडतोड नियोजनबर-हुकूम झाली, पण तोडलेले लाकूड दक्षिणेकडे आणण्यास रस्तेच नव्हते! आजही असे अनेक प्रकार होतात, पण सक्त वृत्तनियंत्रणामुळे ते चवाठ्यावर येत नाहीत, मात्र कुचंबलेल्या नियोजनांत त्यांचे दर्शन घडतेच! शिवाय चीनसारख्या देशात क्वचित त्यांचा स्फोटही होतो.

कामगारांना एकच एक उत्पादन यांत्रिकपणे करावे लागते यामुळे त्यांना उबग येत असेल ही गोष्ट खरी. मानवाला वैचित्र्य प्रिय असते आणि ते उत्पादन-क्रियेतही हवे असते. पण एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे की कामगारांची उत्पादन-क्षमता काही दोनचार दिशांनीच धावते. कामगार किती कामे करू शकेल याला काही मर्यादा असते. त्यामुळे त्याच्या, या बाबतीतल्या वैचित्र्यसाधनेला मर्यादा बसणारच. त्याची खरी अडचण तेव्हा होते की जेव्हा त्याला सारा वेळ एकच एक कामात गाडून घ्यावे लागते. मार्क्स जेव्हा लिहीत होता तेव्हा भांडवलशाहीचे स्वरूप खूपच अभद्र होते. पुरुष-कामगारालाच काय, पण स्त्री-कामगाराला सुद्धा, नव्हे लहान मुलांनाही, बाराबारा तास, सोळा सोळा तास कारखान्यात राबावे लागे. पण आज ती परिस्थिती बदलली आहे. कामाचे तास नियंत्रित झालेले आहेत. कामगारांचे पगारही पूर्वीसारखे किमान राहिलेले नाहीत. आता त्यांना फुरसत मिळते आणि तिचा मनसोक्त विनियोग करण्यास लागणारा पैसाही थोडाबहुत त्यांजपाशी असतो. (मी मुख्यतः पाश्चात्य भांडवली राष्ट्रांबद्दल बोलतो आहे.) मागे मी म्हटलेच की त्यांच्या गरजा व्यामिश्र असतात. त्या आता त्यांना काही प्रमाणात भागविता येतात. त्यांचे जीवन चैनीचे असते असे म्हणता न आले तरी ते भुकेकंगाल असते असेही म्हणता येणार नाही. तेव्हा त्यांना मार्क्स म्हणतो तशा स्वरूपाची परात्मता बाधण्याचे कारण नाही.

एक गोष्ट खरी की कामगाराची उत्पादनप्रक्रिया वैतागकारक, जाचक असते. कामगार यंत्राला जखडल्यासारखाच असतो. त्याची वेळ आणि गती यांना कामगारांना बांधून घ्यावे लागते आणि म्हणून या कामात कामगाराला आत्मीयता, रस वाटेनासा होतो. या यांत्रिक कृत्रिम कामाचा त्याला उबग येतो. पूर्वी तो जेव्हा सुतार किंवा लोहार होता तेव्हा त्याला त्याच्या ताब्यात राहील अशा यंत्रावर काम करता येत असे. शिवाय त्याची कामाची जागा त्याने निवडलेली प्रसन्न असे. म्हणून तो आपल्या कामात रमून जाऊ शकत असे. कबीराने शेले विणता विणता कवने केली. तशी इतरांनाही करणे शक्य होते. अनेकांनी केली असणार. नाहीतर लोकगीते आणि लोकवाङ्मय अशक्य ठरले असते. पूर्वी एकप्रकारचा जाचक, सक्त श्रमविभाग असे. धनगर धनगर, सुतार सुतार, लोहार लोहार, पारधी पारधी, सोनार सोनारच असे, पण हा श्रम-विभाग-सामाजिक स्वरूपाचा श्रमविभाग-त्याला जाचक वाटत नसे हे लोककलांनी सिद्ध केलेले आहे. आज यंत्रांवर काम करताना कवने, गीते शक्य नसतील, पण आज मोकळा वेळ थोडाबहुत असल्याने कामगारांत कलांचे 'विखुरलेले मोती' थोडेबहुत दिसतातच. मार्क्सच्या भाषेत, काम करताना त्याला निर्वासितासारखे वाटत असेल आणि तो रिकामा असताना त्याला घरी असल्या-सारखे वाटत असेल, पण कामापासून मुक्त असा काल त्याला थोडाबहुत मिळत असल्यामुळे आपले जीवन कलाकौशल्याने अगर कलास्वादाने, नाहीतर कसल्यातरी क्रीडाविहाराने फुलविणे कामगाराला शक्य झालेले आहे. यंत्राला जखडले जाणे हे केव्हाही मानवी वृत्तीला मानवणारे नाही, पण शरीराच्या आणि मनाच्याही गरजा भागविण्यासाठी ते करणे भाग आहे, आणि मार्क्सने कॅपिटलच्या तिसऱ्या खंडात मान्य केले आहे की कम्युनिस्ट समाजात सुद्धा ही आवश्यकतेची, अपरिहार्यतेची किंमत (जिला मार्क्स the realm of necessity 'गरजेची राजवट' असे म्हणतो

वी), द्यावीच लागेल. पण यंत्रामुळे या अपरिहार्यतेची कालमर्यादा कमी कमी करणे शक्य होईल.

पहिल्या दोन परात्मतांमधून निसर्गाशी असलेल्या संबंधांना आणि स्वतःशी असलेल्या संबंधांना परात्मतेचा फटका बसतो असे मार्क्स म्हणतो त्यात फारसा अर्थ नाही. आपल्या उत्पादनाशी परकेपणा आल्याने निसर्गाशीही परकेपणा येतो असे म्हणणे शुद्ध बेफाटपणाचे आहे. उत्पादन हा निसर्गाचा एक भाग आहे हे मान्य, पण उत्पादन म्हणजे सारा निसर्ग नव्हे. मानवाचा ज्या निसर्गाशी संबंध असतो तो फार व्यापक असतो. मुंबई कारखान्यांनी, कचऱ्यांनी व्यापली, समुद्राचे थोडेसे प्रदूषीकरण झाले म्हणून समुद्राचा विस्तार काही नष्ट होत नाही; समुद्रस्नान थोडे धोक्यात आले म्हणून सूर्यास्त काही हिरावून घेतला जात नाही. रात्रीचे आकाशदर्शन काही नष्ट होत नाही. अशी बेफाट विधाने करण्याची मार्क्सला सवय आहे. पॅरिसमॅन्युस्क्रिप्ट्समध्ये ती जरा जादाच दिसते. उदाहरणार्थ, उत्पादन हिरावले जाऊन ते डोक्यावर बसल्यामुळे the worker loses reality to the point of dying of starvation (कामगार उपासमारीने मरण्याइतपत वास्तवाला मुकतो.) हे विधान पाहा. आता उत्पादन हिरावून घेतले जाण्यासाठी ते प्रथम व्हायला पाहिजे. म्हणजे त्यासाठी कामगाराला काम मिळायला हवे मग उपासमारीने मरण्याचा प्रश्न येतोच कोठे ? एके ठिकाणी मार्क्स म्हणतो की, man is capable of producing according to the standard of every species- इतर प्राण्यांच्या-प्रत्येक प्राणी-जातीच्या प्रमाणानुसार माणूस उत्पादन करतो. हे जरा अतिच झाले. माणूस जाणिवेने युक्त झाला म्हणून तो सर्वज्ञ झाला असे समजण्याचे कारण नाही. तेव्हा मानवाला परात्मता बाधल्यामुळे तो निसर्गाला मुकतो असे म्हणण्याचे कारण नाही.

मार्क्स असेही म्हणतो की या परात्मतेने माणूस स्वतःला मुकतो. मार्क्सची माणसाच्या आत्मजाणिवेबद्दल फार तोकडी कल्पना दिसते कारण स्वतःला मुकणे आत्मजाणिवेला मुकणे तसा माणूस (म्हणजे निरोगी माणूस) मुकत तर नाहीच, पण माणसाची आत्मजाणीव हे त्याचे मोठे विश्वसनीय निधान असते. याचे कारण मी मागे सांगितलेच आहे माणसाचे जे इतर अनुभव असतात ते ज्ञानेंद्रिये आणि संकलपनाशक्ती यांच्या मध्यस्थीने येतात, पण आत्मजाणीव ही साक्षात्कारासारखीच असते. परात्मता हा सुद्धा एक आत्मजाणिवेचाच प्रकार असतो. त्याने माणूस खिन्न होईल, व्यथित होईल, क्वचित गोंधळल्यासारखा होईल पण तो स्वतःला वंचित होणार नाही, आत्मजाणिवेला पारखा (self-alienation) होणार नाही. मार्क्सचा अर्थ आपल्याला फार मर्यादित अर्थाने घ्यावा लागेल माणसाला हरवल्यासारखे वाटेल, गोंधळल्यासारखे वाटेल, आयुष्य निरर्थक झाल्यासारखे वाटेल ते रसहीन होईल, पण तो आत्म्याला, स्व-संज्ञेला, आत्मजाणिवेला मुकणार नाही. किंबहुना असे होणे शक्य आहे की या अनुभवामुळे या आत्मजाणिवेला एखादी चेतना मिळून त्यातून कलानिर्मिती, काही इतर साक्षात्कारी अनुभव लाभण्याचा संभव आहे. तुकारामाचे अभंग एक प्रकारच्या परात्मतेमधून निर्माण झालेले आहेत. आपण ईश्वरापासून परके आहोत, त्याला पारखे झालो आहोत ही व्यथा त्याला लागली, आणि या व्यथेपासून त्याच्या अभंगांची निर्मिती झाली. म्हणजे तुकारामाची परात्मता हे एका अर्थाने त्याच्या आत्म्याचे (आणि अर्थात मराठी वाङ्मयाचे) वैभव ठरले, मानवाच्या या दुःखातून त्याचे केवढे तरी सांस्कृतिक वैभव निर्माण झालेले आहे.

मानवाच्या परात्मतेमुळे तो मानवाच्या जाति-जीवनाला, मानव-जातीलाच पारखा होते हे असेच अतिशयोक्त विधान आहे. या युक्तिवादातले मार्क्सचे तर्कशास्त्र तपासण्यासारखे आहे. मार्क्स म्हणतो, " मानव वस्तुगत जगावर जे संस्कार करतो त्याने आपले मानव-जातित्व सिद्ध करतो ... आणि त्याच्या श्रमाचे उद्दिष्ट, मानवाच्या जाति-जीवनाचे वस्तुकरण हे असते. मानवाची सर्जनशीलता, जाणीवयुक्त उद्योगांपुरतीच मर्यादित असते असे नाही; बाहेरच्या वस्तुनिर्मितीच्या रूपानेही ती प्रकट होते, आणि म्हणून आपण निर्माण केलेल्या वस्तुगत विश्वात तो आपले प्रतिबिंब पाहू शकतो. म्हणून माणसाचा उत्पादन-विषय त्याच्यापासून छिनून घेण्यात परात्मता त्याला मानव-जातीपासून, मानवजातीच्या

रूपाने त्याचे जे अस्सल वस्तुगतत्व असते त्यापासून हिरावून घेते " आता मानवाचे उत्पादन जाणिवेच्या ज्ञातृगत क्षेत्रातले आणि वस्तुगत क्षेत्रांतले असे दोन क्षेत्रांतले असेल तर उत्तरोक्त उत्पादन हिरावून घेतल्याने पूर्वोक्त उत्पादन हिरावून घेतले असे होत नाही, आणि जोवर त्याचे पूर्वोक्त उत्पादन अबाधित आहे तोवर त्याचे मानवजातित्व, त्याचे मानवत्व हिरावून घेतले जाण्याचे काहीच कारण नाही. त्याचप्रमाणे त्याचे मानवत्व 'हिरावून घेतल्याने' त्याचे इतर मानवांशी असलेले संबंधही धोक्यात येत नाहीत–कारण त्याचे मानवत्व हिरावून घेतले जात नाही. जोवर मानवाचे जाणीवयुक्त जग शिल्लक आहे तोवर त्याचे मानवत्व संपुष्टात येत नाही आणि म्हणून इतरांशी असलेले संबंधही संपुष्टात येत नाहीत. आणि तसा अनुभव नाही. मार्क्सच स्वतः सांगतो की भांडवलशाहीत कामगारांमध्ये एक वर्गजाणीव आणि वर्गजागृती होते. हे अर्थात् 'जाणीवयुक्त उत्पादन' या वर्गजाणिवेत कामगारांची वर्गीय संघटना निर्माण होते, आणि हा मार्क्सच्या क्रांतिस्वप्नांचा आधार होता. या चौथ्या परात्मतेच्या संदर्भात मार्क्स म्हणतो : When man confronts himself he also confronts other men–माणसाची स्वतःशी समक्षता झडली की इतरांशीही झडते. प्रथम या वाक्याचा अर्थच स्पष्ट होत नाही. दुसरे म्हणजे एवढे स्पष्ट आहे की मानवाची स्वतःशी समक्षता आणि इतरांशी समक्षता यांची जात एक नव्हे. मार्क्सच्या विवेचनात अशा प्रकारचे तर्कदोष केव्हा उपटतील, काही सांगता येत नाही. आता असे म्हणता येईल की या दोन समक्षतांत जातीचा फरक असला तरी दुसरी पहिल्यापासून उद्भवणार नाही असे नव्हे. ठीक आहे. पण दुसरी उद्भवतच नाही.

मार्क्स ज्याप्रमाणे एकाच प्रकारच्या परात्मतेला धरून बसतो, परात्मतेचे इतर पर्याय किंवा प्रकार ध्यानात घेत नाही त्याप्रमाणे तो परात्मतेची त्याने सांगितलेल्यापेक्षा काही इतर कारणे असतील हेही ध्यानात घेत नाही. प्रथम म्हणजे या कारणांबद्दलच त्याची निश्चिती नसते. आपले उत्पादन दुसऱ्याचे बनते, त्यामुळे श्रमाचे विकृतीकरण होते, कामगाराच्या श्रमाची ताबेदारी त्याच्याकडे न उरता दुसऱ्याकडे जाते, उत्पादनप्रक्रियेवर त्याचा ताबा नसतो, उत्पादनाची सारी यंत्रणा दुसरा निश्चित करतो, तिचे नियंत्रण दुसऱ्याकडे असते, उत्पादनाचे क्रयवस्तूत रूपांतर होते, त्याचे वितरण इतरांच्या हातात असते. एकंदर आर्थिक व्यवहारावर त्याचे नियंत्रण नसते–या साऱ्या गोष्टी म्हणजे एकाच भांडवलशाहीचे परिणाम आहेत. क्रयवस्तूव्यवहार, खाजगी मालकी, श्रमविभाग यांपैकी कोणत्या नक्की कारणाने परात्मता निर्माण होते याबद्दल त्याच्या मनाची निश्चिती नाही. एकदा तो म्हणतो की the division of labour and exchange are manifestatious of private property– श्रमविभाग आणि (क्रयवस्तू) देवघेव ही खाजगी मालकीची दृश्य रूपे असतात, तर एकदा म्हणतो की the division of lalour and private property are identical expressions–श्रमविभाग आणि खाजगी मालकी म्हणजे एकाच अर्थाचे शब्दप्रयोग होत. श्रमविभागात सुद्धा त्याचा कटाक्ष बौद्धिक श्रम आणि शारीरिक श्रम यांच्या विभागणीवर दिसतो. तो हे लक्षात घेत नाही की शारीरिक श्रमाची कामे करतानाही बुद्धी चालवावी लागते. त्याचा कटाक्ष शारीरिक श्रम न करता नुसतेच बौद्धिक श्रम करणारांवर दिसतो. (त्याने स्वतः दुसरे काहीच केले नाही.) पण प्रयोगशाळातील अगर कारखान्यातील बरेच बौद्धिक श्रम शारीरिक श्रमांचीही जोड मागतात. दुसरे असे की हा श्रमविभाग म्हणजे काय ते मार्क्स स्पष्ट करीत नाही. Poverty of Philosophy (तत्त्वज्ञानाचे दारिद्र्य) या ग्रंथात तो म्हणतो : "स्वयंचलित कारखान्यांचे वैशिष्ट्य असे की श्रमाचे विशेषीकरण तेथे संपुष्टात येते ... स्वयंचलित कारखान्यांत विशेष तज्ज्ञ आणि हस्तव्यावसायिक मठ्ठगणा, दोनही निकालात निघतात." तसेच 'कॅपिटल' च्या पहिल्या खंडात मार्क्स म्हणतो: "मोठ्या प्रमाणावरचे उद्योगीकरण स्वभावतःच श्रमांच्या स्वरूपात बदल घडवून आणते. तेथे श्रमप्रकारांचा अव्याहत बदल चालतो. कामगाराच्या कामात एक अनेकविध गतिमानता शिरते. उलट भांडवलशाही

युगातील प्रचंड उद्योगीकरण जुन्या युगातील श्रमविभाग आणि त्या श्रमविभागाला अनुरूप अशी जनाट विशिष्टता पुन: निर्माण करते." आता वस्तुस्थिती अशी आहे की नवीन स्वयंचलित यंत्राधिष्ठित कारखान्यांत विशेषीकरणाला मूठमाती मिळते हे खरे नाही. भांडवलशाहीतच काय पण कम्युनिस्ट राष्ट्रांत सुद्धा मोठमोठ्या अजस्र यंत्राधिष्ठित कारखान्यात अधिक अधिक तज्ज्ञ आणि विशेष पारंगत अशा अभियंत्यांची गरज लागते. अशा अभियंत्यांना त्यांच्या खास कौशल्यासाठी विशेष पगार द्यावा लागत असल्यामुळे विषमताही माजते. अशा अभियंत्यांना खास वेतन देण्याला माओचा जो विरोध होता ते चीनच्या 'सांस्कृतिक क्रांती'चे एक महत्त्वाचे कारण होते. नव्या यंत्राधिष्ठित कौशल्याला उद्योगीकरणात विशेष स्थान असल्यामुळे औद्योगिक युगात एका औद्योगिक नोकरशाहीचा उदय होतो. या नोकरशाहीचे शासनातील (आणि सैन्यातीलही) नोकरशाहीशी लागेबांधे जडतात. एकपक्षीय (कम्युनिस्ट वा फॅशिस्ट) राजवटीत ते पक्षीय नोकरशाहीशीही जडतात. आणि नोकरशहांच्या सर्वसत्ताधिकारशाहीचा (Managerial Revolution) धोका निर्माण होतो. तेव्हा औद्योगिक युगात तज्ज्ञता आणि विशेषीकरण यांचा उत्पादनप्रक्रियेत काही धोका नाही या मार्क्सच्या म्हणण्यात (आशावादात) काही अर्थ नाही.

मार्क्सच्या डोक्यात कामगारांना जो एकच एक उद्योग करीत राहावे लागते त्याची भयंकर धास्ती होत . यामुळे माणसाची सर्जनशीलता संपुष्टात येते ही गोष्ट खरीच आहे. मार्क्सला अशी आशा वाटत होती की कम्युनिस्ट समाजात, एकच एका व्यवसायाला आणि त्यातून निर्माण होणाऱ्या चैतन्यहीन जडतेला आणि मठ्ठपणाला मूठमाती मिळेल. त्याने 'द जर्मन आयडिऑलॉजी' मध्ये म्हटले होते, in communist society, nobody has one exclusive sphere of activity but each man can become accomplished in any branch he wishes, society regulates the general production and thus makes it possible to do one thing today and another tomorrow. म्हणजे कम्युनिस्ट समाजात कोणालाही एकाच एका कामाला जखडून घ्यावे लागणार नाही, कोणालाही वाटेल त्या विद्येत पारंगत होता येईल आणि समाज उत्पादनाची व्यवस्था करीत असल्यामुळे कोणालाही आज एक गोष्ट करता येईल आणि उद्या दुसरी. वस्तुस्थितीने मार्क्सचा हा आशावाद धोक्यात आणला आहे मार्क्सला असे वाटत होते की कम्युनिस्ट समाजात उत्पादनाची विलक्षण वाढ होईल. आणि यंत्राच्या आणि विज्ञानाच्या उत्पादनक्षमतेबद्दल निश्चयाने कोणी बोलावे ? पण आजच इंधनाचा तुटवडा मानवाच्या भविष्याला भेडसावीत आहे. अणुशक्ती आणि सूर्यशक्ती यांबद्दल फार बोलले जाते. अणुशक्ती तर साध्य झाली आहे, पण तिने वातावरणात प्राणघातक द्रव्ये फैलावली जाण्याचा धोका आहे. इतर इंधनप्रकारांमुळे प्रदूषणाचा विलक्षण धोका जाणवतो आहे. सूर्यशक्ती ही सूर्यकिरणांप्रमाणेच विमल प्रसन्न आहे, पण मानवाला अद्याप प्रसन्न झालेली नाही. ते काहीही असले तरी स्वयंचलित यंत्राधिष्ठित कारखान्यात कामगाराला उत्पादनाच्या एकाच एका अंशाला जखडून राहावे लागते. किंबहुना हा अंश अधिकाधिक छोटा आणि अमूर्त बनत जातो. आणि हे कसे टाळायचे हे अद्याप मानवाला समजले आहे असे वाटत नाही.

काही म्हटले तरी माणसाला जगायला पाहिजे आणि त्याला काही विशिष्ट शिस्तीने आणि अपरिहार्यतेने काम करायलाच हवे. 'कॅपिटल'च्या तिसऱ्या खंडात मार्क्स म्हणतो : "समाजाची संपत्ती आणि तिच्या उत्पादनप्रक्रियेच्या वाढीची शक्यता उर्वरित श्रमाच्या कालावर अवलंबून नसतात तर त्या उत्पादनशक्तीवर व उत्पादनव्यवस्थेवर अवलंबून असतात. खरे म्हणजे, स्वातंत्र्याचे क्षेत्र, जेथे जीवनावश्यक श्रमांचे क्षेत्र संपते तेथे सुरू होते. म्हणजे स्वातंत्र्याचे क्षेत्र, उत्पादनाच्या भौतिक क्षेत्रापलीकडे असते. ज्याप्रमाणे प्राचीन रानटी माणसाला आपल्या गरजा भागविण्यासाठी आणि जगून राहण्यासाठी निसर्गाशी झगडावे लागत होते त्याचप्रमाणे सुधारित-संस्कारित माणसालाही– सर्व समाजव्यवस्थांत आणि सर्व उत्पादनपद्धतींत झगडावे लागते. त्याला

विकासाबरोबर त्याच्या गरजाही वाढतात आणि हे शारीरिक सक्तीचे क्षेत्रही वाढते ... येथे स्वातंत्र्य म्हणजे माणसाचे सामाजीकरण, उत्पादकांचा सहकार, निसर्गाशी तर्कशुद्ध विज्ञानशुद्ध देवघेव आणि सामुदायिक नियंत्रण ... पण तरीही ते सक्तीचेच क्षेत्र." (मॉस्को आवृ. पृ ७९९-८००). तेव्हा अगदी कम्युनिस्ट समाजातही यंत्राशी जखडण आणि उत्पादनाची सक्ती कायमच राहते. मार्क्स परात्मतेची मुळे भांडवलशाहीत- जेथे कामगार क्रयवस्तू बनतो त्या समाजात पाहतो. पण तो लक्षात घेत नाही की परात्मता यंत्राला जखडल्यामुळेही होते आणि श्रमांच्या सक्तीमुळेही होते. मग ते यंत्र कम्युनिस्ट राजवटीतले असो अगर ते सक्तीचे क्षेत्र कम्युनिस्टांच्या नियंत्रणाखाली असो.

तेव्हा कम्युनिस्ट समाजाच्या प्रस्थापनेने परात्मता अंतर्धान पावेल ही आशा फुकट आहे. मार्क्स फक्त उद्योगीकरण कोणाच्या नियंत्रणाखाली चालते ते पाहतो, उद्योगीकरणाच स्वयंभू स्वरूप तपासून पाहत नाही. चार्ली चॅपलिनच्या 'माडर्न टाइम्स' (आधुनिक युग) बोलपटात माणूस यंत्राबरोबर फिरतो तेव्हा ते यंत्र कोणाच्या नियंत्रणाखाली असते याला महत्त्व नसते. म्हणून (त्या चित्रपटात) चॅपलिनचा कटाक्ष यंत्रयुगावर असतो, भांडवलशाहीवर नसतो. आणि तेच बरोबर आहे. आज मानवाला वैताग आणणारे, त्याचा आत्मा अस्वस्थ करणारे, त्याचे अंतरंग विषण्ण करणारे, त्याच्या जीवनाच्या गाभ्यात असंतोषाचे बीज पेरणारे जे सत्य आहे त्याचा संबंध भांडवलशाहीशी जितका आहे त्याच्यापेक्षा अधिक तो औद्योगिक यंत्रयुगाच्या कृत्रिम धारणेशी आहे. मार्क्स हे लक्षातच घेत नाही.

थोडक्यात म्हणजे मार्क्स परात्मतेची जी अनेक रूपे आहेत, अनेक प्रकार आहेत-ज्यांच्यामुळे मानव अगदी प्राक्कालापासुन आत्मा हरवल्याचा अनुभव घेत असतो ते प्रकार-त्यांची दखल घेतच नाही. मानवाचा स्वतःशी जो संबंध असतो, आणि त्याच्या इतरांशी आणि निसर्गाशी असलेल्या दोन संबंधांमुळे जो सारखा धोक्यात येत असतो, या दोन संबंधाचे मानवाच्या स्वतःशी असलेल्या आत्मगत संबंधावर जे आक्रमण होत असते त्यामुळे मानवाला परात्मतेची बाधा होते, आपला आत्मा हरवल्यासारखे त्याला वाटते-या परात्मतेच्या आदिम सनातन स्वरूपाचा मार्क्स विचारच करीत नाही. विशिष्ट भांडवली युगात विशिष्ट स्वरूप धारण केलेली परात्मता तेवढीच तो लक्षात घेतो तेवढीच त्याला अभिप्रेत असते. आणि दुसरे म्हणजे आपल्या परात्मतेचे भांडवलशाही हे एकच एक कारण तो कुटीत बसतो. त्यामुळे मानवाच्या तत्त्वज्ञ बुद्धीला आणि सत्त्वज्ञ प्रतिभेला आव्हान देणाऱ्या एका प्रश्नाचे तत्त्व त्याच्या आकलनाच्या परीघात शिरतच नाही.





अनुक्रमणिका





ग. बा. दंडगे

वैदिक समाजाचा यज्ञधर्म

वैदिकांच्या मूलस्थानाप्रमाणे वैदिकांचा यज्ञधर्मही सर्वसामान्य लोकांत बराचसा गैरसमजाचा आणि विपर्यासाचा विषय होऊन राहिला आहे. आजही वैदिकांच्या यज्ञधर्माविषयी पुढील समजूत रूढ असल्याचे आढळून येते.

"यज्ञ हा वैदिकांचा नित्य आचारधर्म होता. यज्ञ म्हणजे प्राण्यांचे बलिदान. हे बलिदान प्रचंड प्रमाणावर होत असे. बुद्ध-महावीर कालखंडात तर याचा अगदी कळस झाला. या क्रूर निर्दय बलिदानाची समाजात तीव्र प्रतिक्रिया निर्माण झाली. यामुळे, बुद्ध-महावीर या "दया धरमका मूल" मानणाऱ्या महात्म्यांना यज्ञविरोधी प्रचारकाची भूमिका स्वीकारावी लागली. त्यांच्या प्रचारामुळे लोकांत जागृती निर्माण होऊन, नवे अहिंसावादी तत्त्वज्ञान समाजात रूढ झाले; आणि भारतीय समाज सुसंस्कृत व प्रगत बनला."

– जनसामान्यांचे राजकीय, सामाजिक, सांस्कृतिक व बौद्धिक नेतृत्व मिळविण्यासाठी आणि टिकविण्यासाठी असला बुद्धिभेद कदाचित् आवश्यक असेलही. आपल्या पूर्वजांसंबंधी, त्यांच्या वारसांनी म्ह. आपणच, असा उद्घोष करताना दुसरा कोणी आपणास जाब विचारील, ही भीती नसते. उलट यामुळे तर निःस्पृहतेचे व सत्यान्वेषीपणाचे बिरुद आणि नैतिक मोठेपणा आपणास लाभत असतो. पण आपणही याच पूर्वजांचे वारस या नात्याने नसला, तरी एका प्रामाणिक जिज्ञासू या नात्याने, सत्य समजून घेण्याचा अधिकार कोणालाही असतो, असे मानून एखाद्याने त्या दिशेने प्रयत्न केला तर तो वावगा ठरण्याचे काही कारण नाही.

वैदिक समाज यज्ञधर्मी होता हे सांगताना व ऐकताना कोणालाही कसलाही संकोच वा कमीपणा वाटण्याचे कारण नाही. पण त्यासाठी वैदिकांच्या यज्ञधर्माचे यथार्थ स्वरूप समजून घेणे मात्र आवश्यक आहे.

यज्ञ हा वैदिकांचा उपासनाधर्म होता असे जेव्हा आपण ऐकतो वा वाचतो तेव्हा हा यज्ञ पशुबलियुक्तच असतो असे आपण नकळत गृहीत धरत असतो. फार काय, नित्य गृह्य यज्ञात, तसेच हविर्यागात, बलिदान नसते असे जरी कोणी सांगितले तरी, जैन बौद्धकालातील प्रखर प्रतिक्रियेमुळे व टीकेमुळे नंतर स्वीकारलेली ती वैकल्पिक यज्ञपद्धती असावी, अशी आपण स्वतःची सोइस्कर समजून करून घेतो. थोडक्यात यज्ञ म्हणजे बलिदान हे समीकरण आपल्या डोक्यात गच्च ठसलेले असते. वैदिक समाज मांसाहारी असूनही अग्निहोत्राच्या अथवा वैश्वदेवाच्या "नित्य होमात मांसाहुती द्यावयाची नाही," (हौम्यं च मांसवर्जम्। आ. गृ. १।९।६) या सूत्रोक्त निषेधवचनाकडे यज्ञाचा पुरस्कार वा तिरस्कार करणाऱ्या कोणाचेही पुरेसे लक्ष गेल्याचे दिसून येत नाही.

फार काय ज्या आश्वलायन सूत्रांनी "मांसाशिवाय मधुपर्क होत नाही" (न अमांसः मधुपर्कः भवति। आ. गृ. १।२४।२६) असे सांगितले, त्यांनीच हौम्यं च मांसवर्जम्। हे तर सांगितलेच पण "यज्ञाच्या प्रारंभापासून समाप्तीपर्यंत पुरोहितांनी मांसभक्षण करू नये" – (न मांसं अश्नीयुः न स्त्रियं उपेयुः आक्रतोः अपवर्गात्। आ. गृ. १।२३।२१) असेही सांगितले आहे.

आरंभीच हे लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे की वैदिकांचा यज्ञधर्म द्विविध होता. यातील पहिला हा प्रत्येक गृहस्थाने नित्य आचरणात आणावयाचा "कर्तव्य धर्म" म्हणून ओळखला जात असे. तो

अनुक्रमणिका

नित्याचार असल्याने अपरिहार्य मानला जात होता. याला अन्य पुरोहिताची गरज नसे. कुटुंबप्रमुखाने करावयाच्या या यज्ञाचा, कुटुंब, समाज व राष्ट्र यांच्या ऐहिक व पारलौकिक कल्याणाची सिद्धी हा संकल्प असे.

मानवी जीवनाची उभारणी व नित्यता श्रम-विभाग व सहकार्य यावर आधारलेली आहे. अन्न, वस्त्र, निवारा, संगोपन, संरक्षण, ज्ञानार्जन इत्यादी अनेक बाबतीत परस्पर सहकार्याची अत्यंत गरज असते ती मानवालाच. कौटुंबिक स्वरूपात असो वा नागरी स्वरूपात असो, मानवाचे जीवन हे सामूहिक जीवनच आहे. मानवेतर प्राणी समूहाने राहतात ते संरक्षणासाठी, मानव राहतो ते विकासासाठी. या गोष्टींचा पूर्ण विचार करूनच, व्यापक नैतिक भूमिकेवरून, वैदिकांनी पंच–महा–यज्ञाच्या नित्य आचाराची आखणी केली आहे. ही यज्ञ-परंपरा वेदाइतकीच प्राचीन आहे.

पंच वा एते महायज्ञाः, सतति प्रतायन्ते, सतति संतिष्ठन्ते, देवयज्ञः पितृयज्ञः, भूतयज्ञः मनुष्ययज्ञः, ब्रह्मयज्ञः। तै० आ० २।१०।७

पंच एव महायज्ञाः। तानि एव महासत्राणि। भूतयज्ञः, मनुष्ययज्ञः, पितृयज्ञः, देवयज्ञः, ब्रह्मयज्ञः इति ॥ श. ब्रा. प्र. अ. ११ अ. ५।६।१.

ब्रह्मयज्ञादि पाच घटकांचा समावेश असलेला हा यज्ञधर्म नित्याचा असल्याने तो आचारसुलभ व आटोपशीर असाच आहे. श्रम, वेळ व साहित्य यांच्या मितव्ययाचे अवधान यात सांभाळण्यात आले आहे. या आचारात आपल्या कर्तव्याचरणाची भूमिका एकीकडून श्व–चांडाल–पतित–भूत–वायस यांच्यापर्यंत विस्तार पावलेली असते तर दुसरीकडून ती भूमिका ऋषी, देवता व पितर यांच्या स्मरण–पूजन-तर्पण द्वारा आपले राष्ट्र, इतिहास व संस्कृती यांच्या कृतज्ञ स्मरणाशी जोडलेली असते. ही कर्तव्ये श्रेष्ठतम मानली गेल्याने या नित्य आचार धर्माला 'पंच-महा–यज्ञ' असे संबोधण्यात येते.

आज आपण आचारधर्मातील ही योजकता पूर्ण विसरून गेलो आहोत. आणि केवळ पूजापाठाचे व व्रतवैकल्याचे एकांगी अवडंबर माजवून धार्मिक बनण्याचा अजाण अभिनय करीत आहोत. पंचमहायज्ञाचे दोन भाग पडतात–

ब्रह्मयज्ञ, देवयज्ञ व पितृयज्ञ हा, वैयक्तिक आचाराने सिद्ध होणारा एक भाग आणि मनुष्ययज्ञ व भूतयज्ञ हा, सामाजिक आचाराने सिद्ध होणारा दुसरा भाग. पहिल्याचे महत्त्व तात्त्विक व वैयक्तिक स्वरूपाचे आहे, दुसऱ्याचे व्यावहारिक व सामाजिक स्वरूपाचे आहे. आज हा दुसरा आचारप्रधान भाग पूर्णपणे विसरला गेला आहे असे म्हणावे लागते.

पंचमहायज्ञात मानाचे स्थान ब्रह्मयज्ञाला आहे. देवयज्ञाला नाही. (सर्वाणां यज्ञानां आदिः ब्रह्मयज्ञः । तस्मात् उपनयन प्रभृत्येव द्विजैः कर्तव्यः । वैखानस धर्मप्रश्न २।७।१३) ब्रह्म म्हणजे ज्ञान ब्रह्मयज्ञ म्हणजे ज्ञानोपासना. देवतत्त्वाची यथार्थ ओळखही ज्ञानानेच होते. ज्ञानानेच मानव इतर प्राणिमात्रापासून वेगळा व वरचढ बनला आहे. ब्रह्मयज्ञ म्हणजे ज्ञानाचे अध्ययन आणि अध्यापनही, ज्ञानाची देवघेव. (शहाणे करुनी सोडावे सकळ जन. –रामदास. यत् स्वाध्यायम् अधीते स ब्रह्मयज्ञः । आ. गृ. ३।१।३. अध्यापनं ब्रह्मयज्ञः । मनु ३।७०)

संध्योपासनेने आंतरबाह्य शुद्ध बनून, "देव, ऋषि, आचार्य व पितर यांच्या तृप्तीसाठी ब्रह्मयज्ञ करावयाचा असतो. यात वेद, वेदांगे, इ. ग्रंथातील प्रारंभीच्या वाक्यांचा उच्चार करून "ज्ञानेतिहास" जागृत ठेवला जातो. नंतर देवापासून पितरांपर्यंत सर्वांना तर्पण करून मानवजातीच्या थोर अनुशासकांचे (ऋषि, आचार्य) पुण्यस्मरण केले जाते. यातील पितरांच्या तर्पणामुळे पूर्वजांचे कृतज्ञ पुण्यस्मरण घडते व पितृयज्ञही पार पडतो. (पितृयज्ञस्तु तर्पणम् । मनु ३।७०) प्राचीन काळी घरातील अग्निकुंडात (गृह्याग्नीत) समिधा देऊन देवयज्ञ केला जात असे (होमो दैवो । मनु ३।७०) आज त्याचे देवपूजेत रूपांतर झाले आहे. नित्य वैश्वदेव-यज्ञही याचाच एक प्रकार होय.

यापुढे दैनंदिन जीवनात मनुष्य-यज्ञ व भूत-यज्ञ हा व्यावहारिक व सामाजिक स्वरूपाचा आचार धर्म सुरू होतो. हे दोन्ही आचारधर्म दररोज आपल्या हातून घडले पाहिजेत ही धर्म-प्रणेत्यांची अपेक्षा होती. आपले मात्र आज त्याकडे पूर्ण दुर्लक्ष झाले आहे. पहिल्या तीन यज्ञाचारांनी झालेल्या आत्मविकासाची ही प्रात्यक्षिक स्वरूपाची परीक्षा

अनुक्रमणिका

(Practical exam.) असे म्हणता येईल. किंबहुना व्यवहारधर्म सुरू होतो तो येथूनच.

यातील मनुष्ययज्ञ हा अतिथियज्ञ म्हणून सामान्यतः ओळखला जातो. (नृयज्ञोऽतिथिपूजनम् । मनु ३।७०) 'अतिथी' या शब्दातले सूचित आपण पुरेसे लक्षात घेतलेले नसते. त्यामुळे 'अतिथी' म्हणजे अवेळी आसरा शोधणारा अकल्पित प्रवासी एवढीच आपली कल्पना असते. या कल्पनेची सूक्ष्म छाननी केली तर खरा अर्थ भेटतो. अतिथी साह्याची अपेक्षा करतो तो आकस्मिक अनपेक्षित परिस्थितीमुळे, आणि ती अपेक्षा पूर्ण करून आपण अतिथियज्ञ पार पाडतो.

प्राचीन काळी मनुष्य आजच्याइतका गतिमान नव्हता. त्याचे एकंदरीत जीवन स्थिर असे, आणि मर्यादित आशा आकांक्षामुळे तो आपापल्या पंचक्रोशीत स्वयंपूर्णतेने राहात असे. इतरांच्या, आकस्मिक, अनेपक्षित व अवेळी साह्याची त्याला गरज लागे ती प्रवासात. यामुळे मनुष्ययज्ञ हा जुन्याकाळी अतिथियज्ञ बनला. पण या यज्ञाची संकल्पना करणाऱ्या ऋषींच्या अंतश्चक्षूसमोर परस्पर साह्यावर जगणारा मनुष्यच होता. त्यादृष्टीनेच तै. आ., श. बा., मनुस्मृति इ. ग्रंथात अतिथी हा शब्द न वापरता मनुष्ययज्ञ, नृयज्ञ हेच शब्द वापरले गेले आहेत. असा हा अनपेक्षितपणे साह्याची अपेक्षा करणारा अतिथी आजतर आपल्याला पावलोपावली भेटत असतो. फारकाय आपणही अनेकवेळा असे अतिथी बनून अजाणता इतरांच्या दृष्टीत आतिथ्यभाव शोधत असतो. कार्याचे वेळापत्रक (तिथी) चुकणे म्हणजे अतिथिपणा. सामान्य माणूस परिस्थितीचा दास असल्याने त्याचे अंदाजपत्रक, वेळापत्रक हरघडी चुकते, आणि त्याला दुसऱ्याकडे साह्याची याचना करावीच लागते.

आपण प्रवासात असता, एखाद्या वृद्धाला, अपंगाला, एकट्याने प्रवास करणाऱ्या लेकुरवाळ्या स्त्रीला, चढण्याउतरण्यास, वाहन मिळविण्यास, पत्ता शोधण्यास मदत करणे. रस्त्यावरून जाताना कोणाला रस्ता ओलांडण्यास साह्य करणे, बरोबर पत्ता सांगणे, वेळ सांगणे. जाताजाता कोणाचे टपाल टाकणे, आपल्या वाटेवर असलेल्या व्यक्तीला निरोप पोचविणे, कोणा एकाकी आजारी शेजाऱ्याची विचारपूस करणे, औषध आणवून देणे– हा मनुष्ययज्ञ आहे. गरजा दुसऱ्याला असतात तशा आपणालाही असतात. म्हणून धर्मभावनेने, सौजन्य भावनेने (उपकार म्हणून नव्हे) असे आचरण करणे आणि आपला नित्य मनुष्ययज्ञ पार पाडल्याचे समाधान मिळविणे हे कर्तव्य होय. अतिथी म्हणजे तुमच्या साह्याची मूक याचना करणारा माणूस. म्हणून ते साह्य देऊन अतिथियज्ञ करणे हा मानवताधर्म आहे. पण आज हाच धर्म तेवढा आपण सोईस्करपणे धर्मकक्षेतून वगळला आहे. कधी नव्हे इतके माणसामाणसातले दळणवळण आज वाढले आहे यावेळी हरघडी निर्माण होणाऱ्या अडीअडचणीत एकमेकांना साह्य देणे, सहकार्य देणे, सांत्वन देणे, मार्गदर्शन करणे, एकंदरीत एकमेकांचे जीवन सुसह्य, सुकर, आणि सुंदर बनविणे हा मनुष्ययज्ञ होय. म्हणूनच तर बौधायन गृह्यसूत्राने "अतिथिः सर्व-यज्ञक्रतु-सम्मितः।" अतिथी म्हणजे सर्व यज्ञयागाचे साक्षात् स्वरूप असे म्हटले आहे. (बौ. गृ. २–९ / बौ. परिभाषासूत्र २–४, ६)

भूतयज्ञ तर याहून मोलाचा आहे. भूत म्हणजे मानवेतर (सजीव) सृष्टी. पशू, पक्षी आणि वनस्पती. आपल्या अबोल साह्याने व त्यागाने त्यांनी मानवाच्या अस्तित्वाला आणि विकासाला फार मोठा हातभार लावला आहे. पण कधी नव्हता एवढा प्राणिसृष्टीचा आणि वनस्पति सृष्टीचा संहार आज घडत आहे त्यांनी आपली तक्रार कोणापाशी आणि कोणत्या भाषेत करावयाची ? पशू, पक्षी आणि वनस्पती यांच्या काही जाती आज नामशेष झाल्या आहेत आणि काही होण्याच्या मार्गावर आहेत. वृक्षवेलीत अंतर्हित राहून देवता त्याद्वारा साह्य करतात असे वेद सांगतात. (अ. ७।८७।१) वृक्षवेलींचे संरक्षण हे मानववंशाचे संरक्षण असे महाभारत सांगते. ज्या काळात वनसृष्टी पूर्ण विस्तारलेली होती त्या काळातही एक नवे झाड लावल्याखेरीज जुने तोडू नये असे श्रीशिवछत्रपतींचे आज्ञापत्र होते.

पंच महायज्ञातील, मनुष्ययज्ञ व भूतयज्ञ हा नित्य कर्तव्यधर्माचा भाग आहे हे मनात ठसले तर केवळ सामाजिक कल्याणाचीच नव्हे तर सृष्टि-कल्याणाची केवढी व्यापक व उदात्त योजना

अनुक्रमणिका

वैदिकानी आखली होती हे लक्षात येऊन वैदिक धर्मातील सामाजिक आशय व विश्वकल्याणभावना यांबद्दल चुकीच्या अथवा विकृत कल्पना राहणार नाहीत.

हे पंचमहायज्ञ टिकून राहावेत यासाठी धर्मधुरीणांनी दिलेली वैकल्पिक आचारांची प्रासंगिक सवलतही, त्यांच्या धर्मरक्षणाबद्दलच्या तळमळीची जाणीव करून देणारी आहे. वेदोपनिषदातील एखाद्या श्लोकाच्या अध्ययन-अध्यापनानेही नित्य ब्रह्मयज्ञ पार पडतो. "आब्रह्मस्तंबपर्यंत देवर्षि-पितृ मानवाः। तृप्यन्तु पितरः सर्वे मातृमातामहादयः । अतीतकुलकोटीनां सप्तद्वीपनिवासिनां । आब्रह्मभुवनाल्लोकात् इदम् अस्तु तिलोदकम् ।। एवढा एकच श्लोक म्हणून तीन वेळा तर्पण करण्याने पितृयज्ञ पूर्ण होतो. अग्नीत केवळ एकच समिधा देण्याने अथवा " नमोऽस्त्वनंताय सहस्रमूर्तये, सहस्र-पादाक्षिशिरोरु-बाहवे । सहस्रनाम्ने पुरुषाय शाश्वते सहस्रकोटियुगधारिणे नमः ।। हा एकच श्लोक म्हणून भक्तिपूर्वक नमस्कार करण्यानेही देवयज्ञ घडतो. अतिथिसत्काराने मनुष्ययज्ञ सिद्धीस जातो आणि मूकप्राणिमात्राला दयाबुद्धीने मूठभर गवत किंवा एखाद्या वेलीला तांब्याभर पाणी घालण्यानेही भूतयज्ञ सफल होतो.

धर्माला नित्य आचाराची जोड मिळाल्याशिवाय तो समाजात टिकून राहू शकत नाही. आणि हा नित्य आचार व्यवहार्य (Practicable) असल्याशिवाय समाजात रुजत नाही. पंचमहायज्ञाचा आचार वेदकालीन आहे. या पाच गोष्टी थोर पंडितापासून सर्वसामान्य माणसापर्यंत सर्वांनाच आचरणसुलभ व्हाव्यात, अशा प्रकारे त्यांची मांडणी करताना वैदिक धर्मधुरीणांना त्यांचे केवढे महत्व वाटत होते हे, आचारांना त्यांनी दिलेल्या पंचमहायज्ञ या नावावरूनच स्पष्ट होते. महायज्ञ हे नाव त्यानी सम्राटाच्या अश्वमेध यज्ञाला अथवा पंडितश्रेष्ठाच्या वाजपेय यज्ञालाही दिलेले नाही ही गोष्टच वैदिक धर्म मूठभर प्रतिष्ठितांसाठी नव्हता हे सांगण्यास पुरेशी आहे.

विद्वानांच्या हिरीरीचा विषय बनून राहिलेला 'बलियुक्त' यज्ञ हा वैदिक समाजाच्या यज्ञधर्माचा वस्तुतः दुसरा (गौण) प्रकार होय. हे यज्ञ काम्यधर्म म्हणूनच ओळखले जात. हे पूर्णतया ऐच्छिक व प्रासंगिक म्हणजे क्वचितकाळी काही हेतूनेच केले जात असत. प्रतिष्ठा, सत्ता, वैभव, सुखकामना, स्वर्गकामना अशी मर्यादित व वैयक्तिक आकांक्षासिद्धी हा यांचा संकल्प असे. हे यज्ञ खूप खर्चाचे, श्रमाचे आणि कालाव्ययाचे असल्याने, असे यज्ञ करणे हे समाजातील सत्ताधारी वर्गाला अथवा संपन्न प्रतिष्ठित लोकांनाच शक्य असे. आपल्या वैभवाचे व प्रतिष्ठेचे एक अंग म्हणून असे यज्ञ ते करीतही. असे यज्ञ ही समाजातील काही थोड्या निवडक व्यक्तींची मिरासदारी बनल्याने ते कालांतरानेच कोठे कोठे होत. साहजिकच त्यांचे स्वरूप डामडौलाचे व अवडंबराचे असे. एक सामाजिक परंपरा म्हणून अशा यज्ञांचा गाजावाजा व प्रसिद्धी अफाट होत असे. यामुळे ते साऱ्या समाजाच्या कुतूहलाचे व चर्चेचे विषय बनून राहात.

यज्ञाचार का उत्पन्न झाला हा प्रश्न येथे प्रस्तुत नसल्याने तो वगळला तरी यज्ञ टिकून राहिला, वाढला आणि समाजव्यापी झाला हे दृष्टिआड करता येत नाही. धर्माचार काय अथवा व्यावहारिक आचार काय, टिकून राहतात ते उपयुक्ततेच्या कसोटीवरच. मग तो कसोटी मानसिक समाधानाची असो वा व्यावहारिक उपयुक्ततेची असो. धर्माचारांचा प्रमुख आधार मानसिक समाधान हा असतो.

यज्ञाचार टिकून राहिला तो मात्र या दोन्ही उपयुक्ततांच्या आधारावर. धर्मश्रद्धांना त्यात मानसिक समाधान होतेच पण यज्ञाला व्यावहारिक उपयुक्ततेचे जे विशाल अधिष्ठान लाभले होते ते फार महत्त्वाचे होते. अशा मोठ्या यज्ञांच्या निमित्ताने त्या नगरात वा जनपदात विलक्षण उत्साह संचरत असे. नित्याचे नीरस कंटाळवाणे जीवन खळबळून उजळून निघत असे. तेथे अनेक शास्त्री, पंडित, कलावंत, कारागीर, व्यापारी यांचे आगमन होई. विद्वानांची ज्ञानचर्चा, कलावंताची नृत्यनाट्यगायनादी कलाभिव्यक्ती, कारागिरांचे कृतिचातुर्य, बलोपासकांच्या क्रीडा, स्पर्धा, प्रवचनकार पुराणिकांचे रसाळ इतिहासकथाकथन इ० गोष्टींनी ती पंचक्रोशी एखाद्या जत्रेसारखी गजबजून जाई. कला, ज्ञान, धर्म इ० क्षेत्रांतील थोरथोर व्यक्ती एकत्र

आल्याने परस्पर परिचय, चर्चा, खंडनमंडनादी वादविवाद यामुळे त्या त्या ज्ञानक्षेत्रांतील उणीवांचे, शंकांचे निराकरण होई, त्यात नव्या गुणवत्तेची भर पडे. आणि त्या त्या ज्ञानक्षेत्राची खोली आणि विस्तार वाढत जाई. या प्रात्यक्षिकांच्या दर्शनाने सामान्य जनांच्या बहुश्रुतपणाची पातळी उंचावत असे. सर्वत्र क्षेत्रातील होतकरूंना शाबासकी. प्रगतांना पारितोषिक, पारंगतांना पदवीपुरस्कार, विद्वज्जनांना गुणगौरव आणि तपोधनांना आदरसत्कार लाभत असे. याला द्रव्यसंभावनेची जोड असेच. कोणाला वस्त्रे, कोणाला अलंकार, कोणाला वीणा–धनुष्य–रथादी कला क्रीडा साधने, कोणाला गोधन, कोणाला अश्वधन, कोणाला घर, कोणाला भूमी, कोणाला दासदासी असा पुरस्कार मिळे. यामुळे व्यापार उदीमाचीही मोठी उलाढाल होई.

जनसामान्यांच्या उत्सवप्रियतेला ही पर्वणी ठरे. गोरगरीबांना अन्नसंतर्पण असे. अवभृथ स्नानांत सहभागी होण्याने यज्ञीय काम्यफलात सहभागिता लाभण्याचे आमीष समोर असल्याने पारलौकिकाच्या लोभानेही सर्वच प्रतिष्ठित व सामान्यजन या समारंभात सहभागी होत. व्यवहारी जीवनाच्या त्याच त्या कंटाळवाण्या नित्यक्रमातील हा इष्ट बदल वैयक्तिक व सामाजिक दृष्ट्या अतिशय उपयुक्त ठरत असे. असा हा यज्ञ त्या जानपद जीवनाच्या विविधांगात नवचैतन्य ओतून त्याचे आमूलाग्र पुनरुज्जीवन करीत असे नंतर या घटनेच्या स्मृती रसाळ चर्चा बनून दिशादिशात पसरत आणि श्रेष्ठींच्या नवयज्ञकामनेला आवाहन करीत.

"बलिमुक्त नित्य कर्तव्ययज्ञ" आणि "बलियुक्त प्रासंगिक काम्य यज्ञ" हे दोन यज्ञप्रकार, हेतु, आचारकांड, आणि फलप्राप्ती या सर्वच बाबतीत परस्परांपासून पूर्णतया भिन्न होते. उदाहरणाने सांगावयाचे झाल्यास 'पंचमहायज्ञ' हा प्रकार देवघरातील नित्यपूजा– प्रार्थनेसारखा आहे तर काम्ययज्ञ हा प्रकार; आमंत्रणपत्रिका छापून, ध्वनिक्षेपक लावून, मोठ्या सजावटीने अंगणात मांडलेल्या संगीत सत्यनारायणासारखा आहे. अशी सत्यनारायण पूजा पाहून त्या आधारे समाजातील धर्मतत्त्वांची चर्चा करणे म्हणजे एखाद्या विवाहसमारंभातील, बँडचा जल्लोष, विजेची रोषणाई, आणि दारुकामाची आतषबाजी पाहून त्या आधारे विवाह–संस्कारावर भाष्य करण्यासारखे ठरेल.

या विषयाच्या आवश्यक माहितीसाठी, प्रत्यक्ष यज्ञस्वरूप व यज्ञाचार, यांची प्राथमिक ओळख असणे इष्ट आहे. वेद, ब्राह्मणे व आरण्यके या ग्रंथात विस्कळित व त्रुटित स्वरूपात आढळणारी सर्व कर्मकांडाची व आचारधर्माची माहिती श्रौतसूत्रे, स्मार्तसूत्रे (गृह्यसूत्रे) व धर्मसूत्रे या सूत्र ग्रंथांत नियमबद्ध करून व्यवस्थित संगृहीत केलेली आहे. या तीन्ही सूत्रांना एकत्रितपणे कल्पसूत्रे म्हणतात. श्रौतसूत्रात वैदिक पद्धतीनुसार करावयाच्या यज्ञयागादी धर्माचारांची माहिती असते. गृह्यसूत्रात स्मृतिधर्मानुसार गृहस्थधर्मातील धर्माचारांची व जन्मापासून मृत्युपर्यंतच्या संस्कारांची माहिती दिलेली असते. आणि धर्मसूत्रात कौटुंबिक, सामाजिक व पारमार्थिक कर्तव्ये आणि यम-नियम यांची माहिती असते. प्रस्तुत यज्ञधर्माशी श्रौतसूत्रे व गृह्यसूत्रे यांचाच संबंध येतो.

यज्ञासाठी सपाट, स्वच्छ व गोमयाने सारवलेल्या भूमीवर सामान्यतः ३-४ इंच उंचीचा व २ ते ४ चौ. फूट क्षेत्रफळाचा अथवा आवश्यकतेनुसार लहानमोठा असा, स्वच्छ शुद्धमातीचा चौरस ओटा तयार केला जातो. क्वचित् चारी बाजूनी विटा लावून त्याचे खोलगट चौरस कुंड बनविले जाते. याला यज्ञकुंड, वेदी, आयतन, स्थंडिल अशा नावाने संबोधतात. वेदीच्या चारी बाजूंना दर्भ मांडलेले असतात. वेदीमध्ये मंत्रपूर्वक अग्नीची स्थापना केली जाते. हा अग्नी कांही वेळा शमी पिंपळ इ० यज्ञीय लाकडांच्या घर्षणाने उत्पन्न केला जातो.

यज्ञवेदीच्या पश्चिमेस यजमान म्ह. यज्ञ करणारा पूर्वेकडे तोंड करून बसतो. त्याच्या समोर व शेजारी दर्भ पसरून त्यावर आहुतीचे साहित्य ठेवलेले असते. यज्ञवेदीभोवती पुरोहित बसलेले असतात. यज्ञीय देवतांसाठी निरनिराळे मंत्र म्हणून, प्रत्येक मंत्रा अखेर ते 'स्वाहा' असे म्हणतात व त्या पाठोपाठ यजमान आणि साहाय्यक पुरोहित प्रज्वलित अग्नीत आहुती टाकतात. या आहुती म्हणजे सामान्यतः दूध, तूप, भात, तीळ, लाह्या असले पदार्थ आणि उंबर, पळस, शमी इ. यज्ञीय काष्ठांच्या टीचभर लांबीच्या, करंगळीच्या जाडीच्या समिधा म्ह. कांड्या

असतात. हवनकार्याच्या शेवटी यज्ञाग्नीत तुपाची अखंड धार सोडली जाते. तिला वसोर्धारा म्हणतात. मधून मधून वेळूच्या पंख्याने वा फुंकणीने अग्नी सतत प्रज्वलित ठेवला जातो.

यज्ञकार्य सामान्यतः दिवसाच्या पूर्वार्धात चालते. तथापी दीर्घकाळ चालणाऱ्या यज्ञासाठी दुपारी, संध्याकाळी व क्वचित् रात्रीही मधून मधूंन वेदीत समिधा अथवा यज्ञीय लाकडाच्या ढलप्या ओंढके टाकून यज्ञाग्नी विझू दिला जात नाही. यज्ञाचे स्वरूप सामान्यत: असे असते. आजही कोल्हापूर, सांगली, पुणे, नाशिक यांसारख्या शहरांत व इतरही 'अग्निहोत्रे' चालू आहेत. तसेच नवरात्रांत व अन्य निमित्ताने नवचंडी, शतचंडी, रुद्रयाग, विष्णुयाग असे त्या त्या देवतांना उद्देशून हवन केले जाते त्यावरून यज्ञाची सामान्य कल्पना येऊ शकते.

श्रौतसूत्रांत सप्तहविर्यज्ञ आणि सप्तसोमयज्ञ असे चौदा यज्ञ सांगितले आहेत. येथे हे पुन्हा लक्षात घेतले पाहिजे की हे दोन्ही प्रकारचे यज्ञ पूर्णतया ऐच्छिक (काम्य) आहेत. (धर्माचा सनातन भाग काम्य असू शकत नाही.) अग्न्याधान, अग्निहोत्र, दर्शपूर्णमास, चातुर्मास्य, आग्रयणेष्टी, पशुबंध व सौत्रामणी– हे सात हविर्यज्ञ होत. यांत सामान्यतः बलिदान नसते. फक्त पशुबंध यज्ञात बलिदान वैकल्पिक असते.

अग्न्याधान (अग्नि+आधान) म्हणजे अग्नीची स्थापना करणे. यज्ञवेदीत (आयतनात) अग्नीची विधिपूर्वक समंत्रक स्थापना हे यज्ञविधीतील प्राथमिक कार्य असल्याने, कोणत्याही यज्ञप्रकारात आरंभी अग्न्याधान असतेच.

आग्निहोत्र हा यज्ञप्रकार ऐच्छिक खरा, तरीही धर्मरक्षणाचे एक पवित्र कर्तव्य म्हणून एखाद्या व्रताप्रमाणे अग्निहोत्राचा स्वीकार केला जातो. अग्निहोत्राचा स्वीकार केल्यावर किमान तीस वर्षानंतर अथवा तत्पूर्वी वार्धक्याच्या कारणाने अथवा संन्यास घेण्याच्या इच्छेने अग्निहोत्राची समाप्ती करता येते. हा एक बलिमुक्त नित्य यज्ञ आहे.

दर्शपूर्णमास हा यापुढील यज्ञ. दर्श म्हणजे अमावास्या आणि पूर्णमास म्हणजे पौर्णिमा. या दोन्ही दिवशी अग्निहोत्र्याने विशेष यज्ञ करावयाचा असतो. कोणी नंतरची प्रतिपदा जोडून घेऊन दोन दिवसाच्या कालावधीत ही इष्टी करतात. हा नैमित्तिक बलिमुक्त यज्ञ आहे.

चातुर्मास्ययाग हा दर चार महिन्यांनी करावयाचा यज्ञसमूह आहे. कोणी हे तीन याग मानतात, कोणी चार. वैश्वदेवपर्व, वरुणप्रघास, व साकमेध हे तीन चारचार महिन्यांच्या अंतराने अनुक्रमे फाल्गुन, आषाढ व कार्तिक पौर्णिमेस केले जातात. चौथा शुनासीरीय हा फाल्गुन शुद्ध प्रतिपदेस करावयाचा असतो.

आग्रयणेष्टि हा पाचवा यज्ञ. ही इष्टी केल्याखेरीज अग्निहोत्र्याला नवे धान्य व प्रथम आलेली फळे खाता येत नाहीत. (अश्विनातील नवान्न पौर्णिमा-सण ही आजची आग्रयणेष्टी म्हणता येईल) या इष्टीत पुरोडाश (पानगा) व चरु (भात) यांची आहुती असते. हाही बलिरहित यज्ञ होय.

पशुबंध या काम्य व स्वतंत्र यज्ञाला सहा पुरोहित लागतात. हविर्याग म्हणून करताना हवनासाठी पिष्टपशू अथवा कोहळा-भोपळा विकल्पाने चालतो पण हाच यज्ञ सोमयाग म्हणून करताना मात्र पशुबली आवश्यक असतो.

सौत्रामणी हा हविर्यागातील शेवटचा याग. (सुत्रामन्=इंद्र) या यज्ञात इंद्रासाठी सुरेचे हवन असते. नंतरच्या काळात ही जागा दुधाने घेतली. आज हा यज्ञ लोप पावला आहे.

श्रौत यज्ञातील सप्तहविर्यागांचे स्वरूप स्थूलपणे असे आहे. या सर्व यज्ञात दूध, तूप, भात (चरू) पानगे (पुरौडाश) फळे व समिधा यांचाच हविर्द्रव्य म्हणून प्रामुख्याने उपयोग केल्याचे दिसून येते. पशुबंध यज्ञातही बलीसाठी पिष्टपशूचा अथवा कोहाळा –भोपळ्याचा पर्याय असल्याने हे सप्त हविर्यज्ञ अहिंसक यज्ञ आहेत असे म्हणता येते.

श्रौत यज्ञातील सप्त सोमयाग हा सप्तहविर्यागाहून अधिक गुंतागुंतीचा, खर्चाचा व कालापव्ययाचा प्रकार होय. सोमयागात पशुबलिदान हे असतेच. पशुमांसाबरोबर सोमरसाच्या आहुतीही असतात. अग्निष्टोम, उक्थ्य, षोडशी अत्यग्निष्टोम, अतिरात्र, आप्तोर्याम व वाजपेय असे हे अधिकाधिक बलिसंख्येचे व गुंतागुंतीचे सप्त सोमयाग आहेत. याशिवाय काम्येष्टी, बृहस्पतिसव गवामयन, राजसूय व अश्वमेध इ. मोठमोठे यज्ञ तसेच काही महिन्यापासून

अनुक्रमणिका

काही वर्षापर्यंत चालणारे सत्रयागही आहेत. अभिषिक्त राजा अथवा वाजपेयीच (ज्याने वाजपेय यज्ञ केला आहे असा) राजसूय यज्ञ करू शकतो. आणि सार्वभौम सम्राट राजा अश्वमेघ करू शकतो.

हविर्यागातील अगदी प्राथमिक अशा, अग्निहोत्र या प्राकृतिक (basic) यज्ञाची दीक्षा घेणाऱ्या, अग्निहोत्र्याच्या जीवनक्रमाचा आणि सोमयागातील अगदी प्राथमिक अशा, अग्निष्टोम या प्राकृतिक (basic) यज्ञविधि स्वरूपाचा परिचय करून घेतला म्हणजे यज्ञकर्ता आणि यज्ञ-आचार या दोहोंच्या जबाबदारीची आणि व्याप्तीची योग्य कल्पना येईल.

अग्निहोत्राची दीक्षा घेणाऱ्याला अग्निहोत्री अथवा आहिताग्नी असे म्हणतात. त्याला वास्तव्यासाठी प्रशस्त घर असावे लागते. नित्य होम दुधाने करावयाचा असल्याने गोठ्यात निदान एक सवत्स धेनु असावीच लागते. यज्ञशालेचे दालन प्रशस्त व स्वतंत्र असते. तेथे आहवनीय, दक्षिणाग्नि व गार्हपत्य अशा तीन अग्नीसाठी अनुक्रमे चौकोनी, अर्धवर्तुलाकार आणि वर्तुलाकार जशी तीन कुंडे पूर्वेकडून पश्चिमेकडे क्रमाने स्थापन केलेली असतात. दक्षिणाग्नीचे कुंड थोडे दक्षिण बाजूस असते नित्य सूर्योदय व सूर्यास्त या समयी, धर्मपत्नीला बरोबर घेऊन, त्यात आहुती द्याव्या लागतात. या धर्माचारात भाग घेते ती धर्मपत्नी होय. (धर्माय पत्नी।) अमावास्या पौर्णिमेला विशेष हवन असते. तसेच चातुर्मास्य व आग्रायणी इष्टींचे अनुष्ठानही यथासांग पार पाडावे लागते. नित्य व नैमित्तिक कार्यातून उरणारा वेळ, यज्ञसाहित्याची जुळवाजुळव, अध्ययनाची उजळणी, व वैयक्तिक कौटुंबिक कामे यांना आवश्यक असतोच.

अग्निहोत्री प्रवासात असताना, त्याला नित्य शुचिर्भूत होऊन यज्ञमंत्रांचे पठण करावे लागते. त्या काळात घरी पत्नी वा अध्वर्यू वेळेवर हवन करून होत्राग्नीचा लोप होऊ देत नाहीत. प्रवासात पत्नीही बरोबर असल्यास होत्राग्नीही बरोबर घ्यावा लागतो अथवा त्या अग्नीवर शेकून घेतलेली अग्नितप्त अरणी घेऊन व मुक्कामाच्या ठिकाणी मंथनपूर्वक अग्नी सिद्ध करून त्यात आहुती द्याव्या लागतात. प्रवासात असे हवनही शक्य नसल्यास पंधरा दिवसासाठी अगोदरच पक्ष होम करून ही अडचण दूर करता येते. नित्य हवन चालू असता प्रत्यक्ष पिता वा पुत्र यांच्या निधनाची वार्ता कळली तरी दुःख व्यक्त न करता प्रथम यज्ञकार्य पुरे करावे लागतेच. आहिताग्नी अथवा त्याची पत्नी निधन पावल्यास अग्निहोत्र खंडित होते. मृताच्या अंत्यक्रियेसाठी हा यज्ञाग्नी नेला जातो व त्या चितेत अग्निहोत्राची सर्व साहित्यसाधने मृताबरोबर दहन केली जातात.

अग्निहोत्र हा सर्वांत साधा प्राकृतिक यज्ञप्रकार, तोही ऐच्छिक. तरीही आहिताग्नीच्या दैनंदिन जीवनावरील बंधने व जबाबदाऱ्या लक्षांत घेता आपल्या चरितार्थासाठी आहिताग्नीला अन्य व्यवसाय करणे शक्य असत नाही हे दिसून येण्याजोगे आहे. तो स्वतः धनसंपन्न असल्याशिवाय अथवा त्याच्या अग्निहोत्राच्या व कौटुंबिक चरितार्थाच्या खर्चाची सोय दुसऱ्या कोणी केल्याशिवाय अग्निहोत्र चालू ठेवणे शक्य होत नाही. जुन्या काळी आपल्या गावात, नगरात, राज्यात "अग्निहोत्री" ब्राह्मण आहे, ही घटना गांवकऱ्यांना नागरिकांना; इनामदार व राजे इत्यादींना अभिमानाची व भूषणाची वाटत असे. ते अशा अग्निहोत्र्याच्या कौटुंबिक चरितार्थाची व्यवस्था करून देत. स्वास्थ्य लाभल्यामुळे एखादा विद्वान श्रद्धाशील वैदिक, अग्निहोत्र स्वीकारीत असे. ब्राह्मणातही अग्निहोत्री, वाजपेयी, सोमयाजी ही आडनावे किती तुरळक आढळतात यावरून असे यज्ञकर्ते प्रत्यक्षात किती असतील याची कल्पना येते.

आता बलियुक्त म्हणजे सोमयागातील अगदी प्राथमिक (basic) स्वरूपाचा यज्ञ जो 'अग्निष्टोम' त्याचे स्वरूप समजणे इष्ट आहे. हा यज्ञ प्रत्यक्षात जरी पाच दिवसांचा असतो. तरी तत्पूर्वी तयारीसाठी कित्येक आठवडे परिश्रम व पैसा यांचा व्यय होत असतो. वनभागात शोध घेऊन विशिष्ट वृक्षाचा विशिष्ट जाडी-उंचीचा सोट आणवून, यज्ञीय यूप (खांब) तयार करवावा लागतो. सोमासाठी विशिष्ट पर्यायी वनस्पतीचे ठिकाण हेरून ती योग्य वेळी गोळा करून आणवावी लागते. ठिकठिकाणाहून जाणते सत्पात्र असे विशिष्ट वेदशाखाचे सोळा पुरोहित मिळवावे लागतात. अनेक दालनांची विशिष्ट

अनुक्रमणिका

रचना असलेली यज्ञीय सोईनी युक्त अशी यज्ञशाला उभारावी लागते. इतर विविध यज्ञीय साधने व साहित्य जमा करावे लागते. शिवाय याज्ञिकांची संभावना, दानदेणग्या व अन्नदान याचा खर्च वेगळाच. हे सर्व काम केवळ पैशाने तडीस जाते असे नाही. त्याला अनेकांच्या प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष साह्याचा हातभार लागावा लागतो. म्हणून कोणताही सोमयाग म्ह० पशुयज्ञ हा केवळ वैयक्तिक वा कौटुंबिक स्वरूपाचा राहू शकत नाही. त्याचे स्वरूप सामूहिक असते. खूप खर्चाचे असते आणि श्रमाचे व कालापव्ययाचे असते. असा यज्ञ हा राजसत्तेचा पुरस्कार, समाजाचा पाठिंबा; विद्वज्जनांचे सहकार्य आणि साथीदारांचे कष्टसाह्य – या शिवाय पूर्ण होऊ शकत नाही.

यावरून हे लक्षात येईल की गावात वा नगरात एक अग्निहोत्री असणे म्हणजे एका कुटुंबाच्या कायम चरितार्थाची सोय कोणीतरी वैयक्तिक वा सामुदायिक रीत्या करणे आणि एक अग्निष्टोम यज्ञ पार पाडणे म्हणजे केवळ एका आठवडयातील समारंभासाठी, किमान आठ-दहा कुटुंबांच्या वार्षिक खर्चाचा निधी हातावेगळा करणे. राजसूय, अश्वमेध यासारखे यज्ञ ही तर राजकोशाचीच जबाबदारी. ते सामान्यांचे कामच नव्हे.

यज्ञाचा एवढा प्राथमिक परिचय झाल्यानंतर आता बुद्धमहावीरकालीन यज्ञप्रतिक्रियेचा विचार करणे योग्य होईल. या विचाराचा प्रारंभ बुद्धमहावीरकालीन समाज आणि यज्ञ (म्ह. बलिदान, मांसाहार इ.) या विषयाने होतो. बुद्धमहावीरांनी यज्ञविरोधी भूमिका स्वीकारली आणि तेवढ्यानेच ते जगद्वंद्य महापुरुष बनले, धर्मप्रवर्तक ठरले हे अगदीच भाबडे विधान आहे. वैयक्तिक स्वरूपात कोणी कितीही थोर असला तरी असल्या निषेधरूप (don'ts) उपदेशाने कोणी थोर समाजपुरुष बनत नाही. बुद्धमहावीरांच्या यज्ञविरोधी प्रचारातील "यज्ञ" हा शब्द निर्बुद्ध आचारकांडाचा, धर्माचरणाला प्राप्त झालेल्या अवडंबराचा प्रतीक आहे. यज्ञ या शब्दाद्वारे त्यांनी ढोंगी अवडंबराच्या गतानुगतिक निर्बुद्ध धर्माचारांचा धिक्कार केला. ब्राह्मण वा यज्ञ या शब्दांशी अथवा त्या शब्दांच्या मूलार्थाशी त्यांचा मुळीच विरोध नव्हता, हे, या दोघांनीही "तं वयं बूम माहणम् ।" अशा पालुपदाने उपदेशिलेल्या अनेक गाथांवरून (उत्तराज्झयण सुत्तजन्नइज्जं, धम्मपद–माहणवग्ग) कळून येते.

या संदर्भात "ब्राह्मणीधर्म" या अनेक वेळा वापरल्या जाणाऱ्या शब्दप्रयोगाचा अर्थ स्पष्ट होणे आवश्यक आहे. अनेक सुशिक्षितांतही या शब्दप्रयोगासंबंधी गैरसमजूत आढळते. ब्राह्मणी धर्म (Brahmanical Religion) म्हणजे ब्राह्मण-समाजाचा अथवा ब्राह्मणांनी रूढ केलेला धर्म नव्हे. ब्राह्मणीधर्म म्हणजे ब्राह्मण नावाच्या यज्ञविषयक ग्रंथात सांगितलेला यज्ञाचाराचा धर्म होय. ज्याप्रमाणे उपनिषद्ग्रंथांत आत्मा, ब्रह्म इ तत्त्वज्ञानविषयक चर्चा आढळते त्याप्रमाणे ब्राह्मणग्रंथांत यज्ञविषयक सूक्ष्म चर्चा आढळते. अशा या ग्रंथातील आचारधर्म तो ब्राह्मणी धर्म होय. त्याचा ब्राह्मण या वर्ण अथवा जातीशी कांहीही संबंध नाही. तथापि यामुळे अशा गैरसमजास वाव मिळण्याची शक्यता निर्माण झाली हेही खरे.

आता ब्राह्मण या समाजाबद्दल सांगावयाचे झाले तर महावीराचे गर्भावतरण प्रथम एका ब्राह्मणीच्या म्ह. ऋषभदत्त या चतुर्वेदज्ञ ब्राह्मणाच्या देवनंदा या पत्नीच्या उदरी झाले. ("एवं खलु गोयमा, देवणंदा माहणी ममं अंबगा, अहं णं देवणंदाए माहणीए अत्तए।" – भगवतीसूत्र शतक ९ उद्देशक ३३, गुजरात विद्यापीठ आवृत्ती.) नंतर ८२ दिवसांनी, सिद्धार्थ या क्षत्रीय राजाच्या त्रिशला नावाच्या राणीच्या पोटी हे गर्भसंक्रमण झाले असे जैनधर्मग्रंथात सांगितले आहे बुद्धाचेही कश्यपादि अनेक थोर थोर शिष्य पूर्वाश्रमीचे ब्राह्मण होते. तसेच बुद्ध-महावीर या दोघांनीही यज्ञीय रूपकाच्या द्वारा उपदेश केला आहे. (दीघनिकाय-कूटदंतसुत्त, उत्तराज्झयणसुत्त)

मांसाहाराचा निषेध करतानाही बुद्ध-महावीरांनी तत्कालीन सार्वत्रिक आहाराचे स्वरूप आणि मनुष्यस्वभाव या दोन्हींचा समंजसपणे विचार करून निर्णय घेतल्याचे दिसून येते. ज्या कधीकाळी संपूर्ण समाज आदर्श शाकाहारी बनणार असेल, तो भाग्याचा दिवस केव्हा उगवेल हे आज सांगता येत नाही. पण अनादी काळापासून आजतागायत बहुजन समाज मांसाहारीच आहे. आपला प्रिय आहार

देवालाही प्रिय या भावनेने असो वा जे काही आपण खातो ते प्रथम देवाला अर्पण करावे या श्रद्धेने असो, पण बहुजन समाज बलिदान पुरस्कर्ताही आहे. प्राचीन काळापासून आजपर्यंत गावोगावच्या वेशीवरील देवतांच्या जत्रा आषाढ-माघात होतातच. शिवाय तीन वा पाच वर्षांनी येणारी व शेकड्याने बलिदान घेणारी लक्ष्मीची जत्रा वेगळीच. या जत्रा काही कोणा वैदिकाच्या, याज्ञिकाच्या प्रेरणेने व मार्गदर्शनाने होत नसतात. त्यांचा आरडा ओरडाही होत नसतो आणि प्रतिक्रियाही नसते. म्हणूनच बुद्धमहावीरकालीन यज्ञप्रतिक्रिया याचा अर्थ विवक्षित मर्यादेतच घेतला पाहिजे.

आज शाकाहारी असणारा ब्राह्मण समाजही बुद्धमहावीरकाळी मांसाहारीच होता. उत्तरभारतीय ब्राह्मण (गौड, सारस्वत, बंगाली) आजही बहुतेक मांसाहारी वा मत्स्याहारी आहेतच. त्यामुळे त्या काळी त्या प्रदेशात मांसाहाराच्या लोभाने कोणाही ब्राह्मणाला यज्ञाआड लपण्याचे काहीच कारण नव्हते. मांसाहारासाठी यज्ञ ही कल्पना बर्फासाठी हिमालययात्रा या कल्पनेसारखी हास्यास्पद आहे. त्या काळी भिक्षेतही मांसान्न सरसकट वाटले जाई. त्यामुळे "भिक्षेतील मांसान्न, भिक्षूने वर्ज्य मानण्याचे कारण नाही. फक्त मांसान्न भिक्षा मुद्दाम मागू नये. तशी इच्छाही सूचित करू नये. अथवा अशी भिक्षा मिळविता येईल अशा रीतीने भिक्षाटन करू नये. तसेच खूप काटे असलेले मासे आणि खूप हाडे असलेले मांस स्वीकारण्यास अनिच्छा व्यक्त करावी." (बहु अट्ठियं पुग्गलं, आमिसं बहु-कंटयं। दिंतिअं पडिआइक्खे न मे कप्पइ तारिसं ॥ — दशवैकालिय सूत्र १३२, ३३. तहप्पगारं बहुअट्ठियं वा मंसं, मच्छं वा बहुकंटयं, लाभे वि संते णो पडिगाहेज्जा। — आचारांग सूत्र ५२४ पिंडैषणा, अध्ययन १०)

अशाच सूचना बुद्धमहावीरांना आपल्या शिष्यवर्गाला द्याव्या लागल्या. नाहीतर भिक्षूंची उपासमार झाली असती. या भिक्षेतील हाडे वा काटे यांची बोळवण कशी करावी याच्याही स्वतंत्र सूचना आहेत. (अवक्कमेत्ता अहेज्झाम थंडिलंसि वा, अट्ठिरासिंसि वा, किट्टरासिंसि वा, तूसरासिंसि वा, गोमयरासिंसि वा, अण्णयरंसि वा तप्पगारंसि थंडिलंसि पडिलेहिय[१] पमज्जिय[२] परिट्ठवेज्जा। — आचारांग सूत्र ५२४ श्रुतस्कंध[२] चुल्लिका[१] अध्ययन १० उद्देश १) आजही भिक्षुवर्गातील काही अपवाद वगळता जागतिक बौद्धसमाज मांसाहारीच आहे हे सोईस्करपणे दृष्टिआड केले जाते. जैनमुनी व वीरशैव आचार्य यांनी मात्र शाकाहाराचे तत्त्व स्वतः कसोशीने पाळले आणि दीर्घकाल प्रयत्नाने आपापल्या समाजात प्रस्थापित केले.

यज्ञीय बलिदानाच्या प्रतिक्रियेचे एक कारण म्हणजे बलिदानाचे घृणास्पद प्रचंड प्रमाण आणि दुसरे म्हणजे अशा बलिदानाची निरर्थकता— असे सांगितले जाते. तथापि हा प्रश्न सोडविण्यासाठी विलक्षण बुद्धिमत्तेची अथवा सूक्ष्म शास्त्राधाराची गरज आहे असे नाही. गरज आहे ती सर्वसामान्य तर्कशुद्ध व्यवहारबुद्धीची.

यातील पहिला मुद्दा म्हणजे "यज्ञीय बलिदानाचे प्रचंड प्रमाण" याचे जैन बौद्ध वाङ्मयातील नमुने असे आहेत. बौद्ध वाङ्मयातील दीघनिकायात 'कूटदंत' नामक ब्राह्मणाच्या यज्ञात बलिदानासाठी, बैल, खोंड, कालवडी, मेंढे व बोकड हे प्रत्येकी सातशेच्या संख्येने जमा केल्याचे वर्णन आहे. अंगुत्तरनिकायातील सत्तक निपातात 'उग्गत-सरीर' नामक ब्राह्मणाच्या यज्ञात हीच पशुसंख्या प्रत्येकी पांचशे आहे कौसल संयुत्तात 'पसेनदी' या कोसल राजाच्या यज्ञवर्णनात हीच पशुसंख्या प्रत्येकी पांचशे आहे. इतर काही ठिकाणी ती संख्या सहस्राच्या परिमाणात आहे. थोडक्यात ज्या पद्धतीने यज्ञविरोधी वातावरण तापविले जात असे त्याची चुणुक या वर्णनावरून दिसून येते म्हणून याचे उत्तर शांतसमतोल मनाने शोधणे इष्ट आहे.

वैदिकी यज्ञातील सर्वात मोठा यज्ञ म्हणजे अश्वमेध. एक आठवडा चालणाऱ्या या यज्ञातील मुख्य व गौण पशुबलींची एकूण संख्या तीनशेहून अधिक नाही. थोड्या वेगळ्या शब्दांत म्हणजे ही संख्या वर उल्लेखिलेल्या यज्ञातील बलिसंख्येच्या $\frac{1}{8}$ ते $\frac{1}{12}$ (अष्टमांश ते द्वादशांश) आहे. या एकूण पशूंतील फक्त ग्रामीण (पाळीव) पशूंचेच बलिदान असते. आरण्यपशू उपाकरणानंतर सोडून देण्यात येतात. शिवाय हा यज्ञ एखाद्या सम्राटाने करावयाचा असतो. इतरा कोणी सामान्य व्यक्तीने नाही, ब्राह्मणाने करावयाचा सर्वात मोठा यज्ञ "वाजपेय"

हा आहे. त्यातील पशु बलींची संख्या फक्त १७ (सतरा) असते.

आता या यज्ञविरोधी वाङ्मयातील यज्ञीय बलिसंख्येचा दुसऱ्याही एका दृष्टीने म्ह. पूर्ण व्यावहारिक दृष्टीने विचार करता येतो. या पशूबलींना म्हणजे अडीच ते पाच हजार पशूंना केवळ व्यवस्थित ठेवण्यासाठी केवढी जागा लागेल? यांच्या शमनाला (वधाला) आणि विशसनाला (विच्छेदाला) ते ठराविक वेळातच पार पाडावयाचे असल्याने किती लोक लागतील ? एवढ्यांच्या रक्ताचा लोंढा केवढा पसरेल ? हाडामांसांचा ढीग केवढा होईल ? हे शिजविण्यासाठी भांडीकुंडी, जळण, स्वयंपाकी आणि जागा केवढी लागेल ? केवळ मांस कोणीच खात नाही म्हणून त्यात मिसळण्यासाठी मीठ मसाले व मुख्य भोजनाचे गहूतांदळाचे पदार्थ किती लागतील? आणि शेवटी एवढा प्रचंड संभार संपविण्यासाठी किती पोटार्थी जमा करावे लागतील ?– या साध्या व्यवहार्य प्रश्नांची उत्तरे कोणी तारतम्य बुद्धीने शोधली आहेत काय ? फार काय या पशुबलींचा केवळ अंशमात्र भाग यज्ञासाठी वापरून बाकी सर्व पुरून टाकावयाचा असे ठरविले तरी केवढी प्रचंड यंत्रणा उभारावी लागेल याचा कोणी विचार केला आहे काय ? अडाणी भक्त आपल्या आवेशी अतिशयोक्तीने आपल्या भगवंताला अडचणीत कसा आणतो याची ही उदाहरणे आहेत. असले बलिदान शक्य आहे काय याचा कोणालाही आपल्या मनाशी विचार करता येईल आणि त्या आधारे "असले बलिदान सतत घडत असे." –या बाष्कळ आक्षेपाचे उत्तरही सापडू शकेल.

दुसरा वास्तव विचार असा की बुद्ध–महावीरांना यज्ञविरोधाची जर एवढी आघाडी उघडावी लागली तर त्यांच्या काळात अथवा त्या लगतच्या पूर्वकालात झालेल्या, प्रचंड बलिदानांच्या महान् यज्ञांची नोंद इतिहासाच्या पानांवर का सापडू नये ? असले यज्ञ ही सामुदायिक कामे असल्याने त्यांना शासनाचा आधार, समाजाचा पाठिंबा व प्रतिष्ठितांचे आणि इष्टमित्रांचे सहकार्य असल्याशिवाय ते कसे घडू शकतील ? आणि यामुळेच तर त्यांची इतिहासाच्या पानावर नोंद होण्यास प्रत्यवाय असण्याचे काहीच कारण नव्हते.

वस्तुतः बुद्धमहावीरांच्या मगध प्रांतात गणराज्ये नांदत होती. त्यांचे स्वरूप आजच्या एखाद्या मोठ्या इनामदारीसारखे अथवा अगदी लहान जहागिरीसारखे असे. त्यांचा कारभार संथागारात सभा भरवून बहुमताच्या लोकशाहीने चाले. अशा एखाद्या गणराज्यातला एखादा सभासद रक्ताचे पाट वाहविण्याइतका सत्तेने व संपत्तीने समर्थ होता काय ? बुद्धाचे वडील शेती करीत, गणराज्यप्रमुख या अधिकाराने समारंभाने शेत नांगरीत. बुद्ध मातेला प्रवासात एका झाडाखाली प्रसूत व्हावे लागले. आणि ह्या सर्व दगदगीने विचारी सातव्या दिवशी स्वर्गवासी झाली. –या सर्व गोष्टी काय दर्शवितात ? येथे हे पुन्हा सांगणे इष्ट आहे की या वास्तव परिस्थितीमुळे बुद्धाच्या थोरवीला उणेपणा येतो असे मानण्याचे मुळीच कारण नाही. पं. नेहरू आपल्या गर्भ श्रीमंतीने मोठे ठरले नाहीत की शास्त्रीजी आपल्या गरीबीने हीन ठरले नाहीत. आपापल्या कर्तृत्वानेच ते मोठे झाले.

वस्तुस्थिती अशी होती की, असले मोठे यज्ञ समारंभ ही कविजनांची अतिशयोक्ती असली तरी, लहानसहान यज्ञ अधूनमधून घडत. पण घडत तेव्हा त्यांचा गाजावाजा मात्र खूपच होई. अगोदरच यज्ञ हा वैदिकांचा प्रिय आचार आणि त्यातही यज्ञाचे स्वरूप सामुदायिक. त्यामुळे साहजिकच त्याची प्रसिद्धी आपोआपच सर्वत्र होत असे.

"प्राचीनकाळीदेखील अश्वमेध हा यज्ञ विरळाच होत असला पाहिजे. तै सं. ५।४।१२।३; श. ब्रा. १३।३।३।६; अथर्व, ११।७।७,८ या ग्रंथांत हा यज्ञ उत्पन्न झाला, म्हणजे प्रचारातून गेला असल्याचे मानले आहे...या यज्ञातील सविस्तर कार्यक्रम अथवा ठळक कृत्ये यांची प्रत्यक्ष वर्णने क्वचितच आली आहेत. ऐकीव अथवा इतर ग्रंथांत वाचलेल्या गोष्टींचेच वर्णन केलेले असावे, असाच या वर्णनावरून ग्रह होतो." –धर्मशास्त्राचा इतिहास (मराठी भाषांतर) पृ. ३७५, – म. म. काणे. हा अभिप्राय सामान्यपणे बुद्धकालीन सर्वच बलियुक्त यज्ञांना लागू पडतो. अग्निष्टोमाहून इतर मोठे यज्ञ बुद्धमहावीरकाली लोप पावले होते असे म्हणावयास हरकत नाही.

शतसंवत्सर अथवा सहस्रसंवत्सर सत्रांचा उल्लेख सूत्रग्रंथात येतो. पण त्यांचा शब्दशः अर्थ घेऊन चालतच नाही हे उघड आहे. यज्ञप्रेमापोटी निर्माण झालेली ती एक अतिशयोक्त कल्पना आहे. त्यामुळेच संवत्सर म्हणजे दिवस अशी भलावण करण्याचा मोहही यज्ञप्रेमीयांना होतो.

एवढा विचार केल्यानंतर साहजिकच मनासमोर प्रश्न येतो की यज्ञाचाराचे स्वरूप, आणि यज्ञाचाराची शक्यता या बाबतीत वस्तुस्थिती जर अशी असेल तर बुद्धमहावीरांच्या यज्ञविरोधाचा नेमका अर्थ काय ?

घराणी, संस्था, समाज वा राष्ट्र या प्रत्येकाचे काही अभिमानांचे विषय असतात, काही मानबिंदू असतात, काही प्रतिष्ठेचे आचार असतात. 'यज्ञ' हा वैदिक समाजाचा "अभिमानाचा, प्रतिष्ठेचा" विषय होता. फार काय जीवनाचा विचारच मुळी ते यज्ञाच्या परिभाषेत, यज्ञाच्या रूपकात करीत. (नित्य भोजनापूर्वीच्या "त्रिसुपर्ण" पाठातही हे रूपक आढळते. तै. आ. प्र., १०।६४) तथापि बदलत्या कालखंडाबरोबर यज्ञाचे बाह्यस्वरूप, आचारकांड बदलणे आवश्यक आहे आणि ते योग्यही आहे, याचीही जाणीव वैदिकांना होतीच. त्या दृष्टीने यज्ञाचा आत्मा नव्या परिवेषात टिकवून ठेवण्याचा विचार गीता-उपनिषदादी ग्रंथांतून स्पष्टपणे व्यक्त झाला आहे. (यज्ञानां जपयज्ञोऽस्मि । – गीता १०। २५) वैदिक समाजातच बलिदानाविषयीची नाराजी केव्हा खोचक शब्दात, केव्हा गंभीर शब्दात व्यक्त होत होती (यूपांच्छित्वा, पशून हत्वा, कृत्वा रुधिर–कर्दमम् । यदि वा गम्यते स्वर्गं, नरकं केन गम्यते ॥– सांख्यकारिका माठरवृत्ति. 'प्लवा ह्येते अदृढा यज्ञरूपा, अष्टादशोक्तमवरं येषु कर्म । एतत् श्रेयो येऽभिनन्दन्ति मूढा, जरामृत्युं ते पुनरेवापि यन्ति ॥ मुं. उ. १।२।७) जैनसमाजाच्या आदि तीर्थंकराचा– ऋषभनाथाचा, मागोवा वेदात घेता येतो ही गोष्ट वैदिकांचाच एक गट अहिंसेचा ठाम पुरस्कर्ता म्हणून आरंभकाळापासून उभा होता हे दाखविण्यास पुरेशी आहे. वैदिकांच्या नित्य यज्ञात तर मांसाहुती वर्ज्यच होती. (हौम्यं च मांस-वर्जम् । आ० गृ० १।९।६) वेदकाळीच गाय यज्ञासाठीही "अघ्न्या–(अवध्या)" ठरली होती (ऋ. १०।८७।१६, अ. सं. १२।५।६०, ६५) एवढेच नव्हे तर सर्वच परिचित प्राणिमात्रांबद्दल ही अहिंसेची उदात्त भावना वृद्धिंगत होत होती (तै. सं. ४।२।१०) जगण्यासाठी जी अनेक अपरिहार्य अशी रोजची कामे करावीच लागतात, त्यात कळत न कळत सूक्ष्म हिंसा घडत असते, त्याचे परिमार्जन आपल्या हातून झाले पाहिजे ही भावनाही वेदकाळीच बळकट झाल्याने "पंचसूनादोषपरिहारार्थ" वैश्वदेव यज्ञाची आखणी सूत्रकाळीच झाली होती. किंबहुना असे म्हणणेच योग्य की, बुद्धमहावीरांच्या नेतृत्वाखाली वैदिकांचाच एक गरम रक्ताचा गट यज्ञविरोधी भूमिकेत उभा ठाकला होता. त्याला क्रांतीचा जलद मार्ग कालोचित वाटत होता तर जनक, श्रीकृष्णादींचा अनुयायीवर्ग विकासाच्या संथ मार्गावरून जाऊ पाहात होता. अहिंसेच्या वाढत्या पुरस्काराचे चित्र महाभारत, भागवत यांतून ठळकपणे प्रकट झाले आहे.

एकीकडून वाढती लोकसंख्या, त्यांचा वाढता जीवनकलह यामुळे व्यवहारात रूढ यज्ञाचे अवडंबर माजविण्याला पुरेशी सवड आणि सोय लाभणे कठिण होत चालले होते, तर दुसरीकडून जपयज्ञ, तपयज्ञ, वाग्यज्ञ इ. बदलत्या यज्ञसंकल्पनांमुळे रूढ यज्ञाची प्रेरणा व औत्सुक्य कमी होत चालले होते. त्यामुळे अंतःकरणात जरी यज्ञतत्त्व अधिष्ठित होते तरी व्यवहारात त्याचे रूढ स्वरूप लोप पावत चालले होते. बुद्धमहावीरांनी 'यज्ञ' हे आपल्या विरोधाचे सांकेतिक लक्ष्य बनविले होते, पण त्यांच्या सर्वसामान्य शिष्यवर्गाला तेच आणि तेवढेच व्यवहारसाधन म्हणून सोईचे होते. (सर्वसामान्य जनतेला याचे सुवेरसुतक काहीच नव्हते. नाहीतर आज भारतात बौद्धधर्माचे पुनरागमन होण्याची वेळ आली नसती) यामुळे बुद्धाच्या शिष्यवर्गाला व अनुयायांना यज्ञप्रतिष्ठा मानणाऱ्यांवर हल्ला चढविता येत होता. स्वीकृत धर्माच्या आचारविचारापेक्षा, आततायी अनुयायांना, प्रतिपक्षीयांचा धिक्कार निषेध, विरोध हा मार्गच सोपा व सोईचा असतो. याप्रमाणे बुद्धानुयायांनी हल्ला चढविला आणि यज्ञनिष्कृतीचे निमित्तमात्र श्रेयही मिळविले. निमित्तमात्र म्हणण्याचे कारण एवढेच की व्यवहारातून





निघून चाललेल्या बलिआहुतिस्वरूपातील यज्ञाच्या निर्गतीला थोडा वेग दिला.

तथापि या घटनेचा खरा धक्का बसला तो बुद्ध धर्मालाच वस्तुतः, "आत्मा, ईश्वर, जगत्" असल्या सर्वसामान्यासाठी नीरस, जटिल, व अव्यवहार्य चर्चेला गौणस्थान देणारा; पशुयागाचे कर्मठ अवडंबर दूर सारणारा, समाजात अहिंसा, समता, प्रेम, आदर व शांतता यांची प्रस्थापना करू पाहणारा, नित्याचारसुलभ असा "मध्यमक्रम" हा बौद्धधर्माचा गाभा. पण त्याच्या प्रचारापेक्षा यज्ञविरोधाचा ढोल जोरात वाजत राहिला. परिणामी, बाहेरून प्रचंड आकाराच्या पण आतून पोकळ अशा बुजगावण्याला मारे आवेशाने धक्का द्यावयाला जावे आणि तोल सावरता न आल्याने बुजगावण्याबरोबर आपणच कोसळना, कोसळता स्वतःला कसेतरी सावरावे अशी ही घटना बनली. यामुळे बुद्धमहावीरांचा, यज्ञविरोधाचा निषेधरूप दृष्टिकोण वाजवीपेक्षा अधिक महत्त्व पावला हे विशेष नव्हे तर विधायक "मध्यममार्ग" मागे पडला हे विशेष घडले.

या काळात वैदिकांनी स्वतःला चांगलेच सावरले. पुराण ग्रंथाधारे वैदिक-विचार जनसामान्यांत लोकप्रिय करून वैदिक धर्माचारांना मध्यम मार्गावर आणले. एवढेच नव्हे तर बुद्धालाच नववा अवतार बनवून त्याला योग्य न्याय दिला. (नाहीतरी बुद्ध कोणी परका नव्हताच. ते एक बंडखोर वैदिक अपत्यच.) यज्ञसंकल्पना बुद्धिमंतांसाठी उपनिषद् ग्रंथाद्वारे आणि जनसामान्यांसाठी भक्तिमार्गाद्वारे विकसित केली.

बुद्धजीवनातील उदात्त सौंदर्य प्रतिभावंतांना गवसले. कवींनी त्यावर काव्ये रचली. लेखकांनी जातककथा लिहिल्या. कलावंतानी दिव्यशिल्प साकार केले चित्रकारांनी इंद्रधनुष्याचे रंग उमटविले. नागार्जुनासारख्या बुद्धिमंतानी शून्यवादाच्या पांडित्याचे प्रासाद उभविले. श्रद्धाशील श्रेष्ठींनी उभारलेले विहार आणि उपाश्रय बुद्धोपासकांनी गजबजून गेले. राजशासनाने तर बुद्धानुशासन अष्टदिशातील विशाल प्रस्तरांवर खोदून अमर केले.

कदाचित् याच सहजोपलब्ध साह्याने आणि गौरवाने असेल पण भाकड व भेकड भिक्षुवर्गाच्या बहुसंख्येने बौद्धसमाजाचे बाळसे वाढले आणि कस कमी झाला. शुद्धाचरणी विद्वान् बौद्ध भिक्षूंच्या जटिल चर्चा आणि सर्व सामान्य भिक्षुभिक्षुणींचे ऐदी हीनाचरण यामुळे बहुजनहिताय निर्माण झालेला बौद्ध धर्म बहुजनांपासून दूर जात चालला.

तत्त्वज्ञानाच्या आणि विद्वत्तेच्या क्षेत्रात वैदिक मार्गीयांनी त्याच तोलामोलाने लढत दिली पण व्यवहारक्षेत्रात मात्र बौद्धमार्गीयांना आपल्या टीकेचे लक्ष न बनविता. निकोप स्पर्धेचे सहकारी बनविले. बौद्ध शिल्पाशी, वैदिक शिल्पाने स्पर्धेचा कैलास निर्माण केला. काव्यकलेत तर कालिदासादिकानी नवे मानदंड निर्माण केले. कृष्णलीलांनी बुद्धलीलांना मागे सारले. पाहता पाहता बौद्धमार्गाचा वेगळेपणा विरून गेला. वैशिष्टयच लोपले. काळाच्या ओघात एकाच विशाल भारतीय कुटुंबातील हे जुने-नवे परस्पराशी एकरूप झाले आणि नवा हिंदूधर्म उदयास आला.

बौद्धधर्म भारताबाहेर पसरला आणि वाढला हे खरे पण बुद्धाचा उदात्त व्यवहार्य उपदेशच तेवढा बाहेर गेला आणि तोही तितक्याच थोर शिष्यांच्या द्वारा, हे त्याचे कारण होय. बुद्धधर्माला परदेशात, त्या त्या भूमीतील रूढाचारांची जोड मिळून तेथे तेथे एक नवा जोमदार धर्म प्रस्थापित झाला. तेथे संघर्षाचा प्रश्न असा आलाच नाही आणि जेथे आला तेथे बुद्धधर्म, तात्त्विक आणि नैतिक दृष्टचा भव्योदात्त ठरल्याने विजयी झाला. (भारतातील संघर्षाची भूमिका व स्वरूप भिन्न असल्याने भारतातील व परदेशातील बुद्धधर्मविकासाची तुलना करणे रास्त ठरणार नाही)

जैनमार्गीयांनी मात्र आचारशीलतेवरील आपले लक्ष ढळू दिले नाही. विस्तारापेक्षा तत्त्वनिष्ठा त्यांनी मोलाची मानली. शतकानुशतकांच्या परिश्रमाने श्रमणांच्या आचारातील अहिंसा त्यांनी श्रावकांच्या जीवनात उतरविली. आणि एक संपूर्ण समाज 'निरामिष' बनवून टाकला. अल्पसंख्य राहूनही राष्ट्रात स्वतःला प्रतिष्ठेचे स्थान प्राप्त करून घेतले.

अनुक्रमणिका

रा. शं. नगरकर

अंगाई : लोकगीतांचे एक लेणे

लहान मुलांना झोपविण्याच्या हेतूने म्हटली जाणारी लहान लहान गाणी म्हणजे अंगाई गीते होत. लोकसाहित्यातील बालगीतांचा हा एक प्रकार आहे ही गीते केवळ भारतापुरती मर्यादित नाहीत, तर जगात सर्वत्र आढळतात. आई मुलाला मांडीवर घेऊन मांडी खालीवर करीत, त्याला झोपविते म्हणून या गीतांना अंगाई गीते म्हणतात (अंक+आई=अंगाई). ही गाणी पाळणागीते या नावाने परिचित आहेत. परंतु पाळणा हा संस्कृतीच्या विकासावस्थेचा प्रतीक आहे, आणि म्हणून अंगाईच्या तुलनेने तो उत्तरकालीन आहे, हे विसरून चालणार नाही. बाळाची झोप हा या गीतांचा प्रधान हेतू असल्यामुळे त्यांची रचना लहान, साधी, लयबद्ध व नादमधुर असावी लागते. यात शब्दांची, वर्णांची पुनरावृत्तीही असते.[1] अंगाई गीतांमध्ये सलग अर्थ असतोच असे नाही. अर्थाला या गीतांमध्ये गौणस्थान असते. ही गीते मुलांसाठी दुसऱ्यांनी म्हणायची असतात, त्यामुळे या गाण्यांशी केवळ श्रोते म्हणूनच मुलांचा संबंध असतो. झोपेबरोबरच बाळाचे मनोरंजन हाही एक हेतू या गीतांमध्ये असतो. झोप व विनोदन हे हेतु ज्या गीतांमधून साधले जातात, ती गीते उत्तम असा साधा निकष या गीतांबाबत आहे.

अंगाई गीतांची प्राचीनता ही मातृत्वाइतकीच प्राचीन असावी. मूल रडू लागल्यावर उगी उगी करताना आईच्या तोंडून जो पहिला गीतबद्ध हुंकार उत्पन्न झाला, तेच पहिले अंगाई गीत, असे म्हणायला हरकत नाही. मार्कंडेय पुराणात[2] या गीतांचा आढळ होतो, आणि कै. वासुदेवशरण अग्रवालांनी त्यांना अंगाई गीते असे स्वच्छ संबोधले आहे.[3] ऋतध्वजाची राणी मदालसा हिने रडू लागलेल्या विक्रांताला (मार्क. पु. २५.११-१८) म्हटलेली गाणी आणि अलर्काच्या नामकरणानंतर त्याला खेळवण्याच्या मिषाने म्हटलेली उपदेशात्मक गाणी ही अंगाई गीते आहेत. त्यातला थोडा नमुना पुढील प्रमाणे आहे–

सदा मुरारिं हृदि चिंतयेथास्तद्ध्यानतोऽन्तः
षडरीञ्जयेथाः।
मायां प्रबोधेन निवारयेथा ह्यनित्यतामेव-
विचिन्तयेथाः ॥
अर्थागमाय क्षितिपाञ्जयेथा यशोऽर्जनायार्थ-
मपिव्ययेथा।
परापवादश्रवणाद् विभीथा विपत्समुद्राञ्जन-
मुद्धरेथा ॥
यज्ञैरनेकैर्विबुधानजस्रमर्थैं द्विजान् प्रीणय
संश्रितांश्च।
स्त्रियश्च कामैरतुलैश्चिराय युद्धैश्चारीं स्तोष-
यितासि वीर ॥
बालो मनो नन्दय बान्धवानां गुरोस्तथाज्ञा-
करणैः कुमारः।
स्त्रीणां युवा सत्कुलभूषणानां
वृद्धो वनेवत्सवनेचराणाम् ॥

अर्थ–सदैव परमेश्वराचे हृदयात चिंतन कर. कामादी षड् रिपूंना ताब्यात ठेव. ज्ञानाने माया दूर कर. विश्वाची अनित्यता लक्षात असू दे. अर्थ प्राप्त करून राजांवर विजय मिळव, आणि त्याचा यशासाठी उपयोग कर. परापवादापासून दूर रहा. लोकांना संकटसागरातून मुक्त कर. यज्ञ करून देवतांना आणि नेहमी दाने देऊन ब्राह्मणांना व आश्रितांना प्रसन्न ठेव. स्त्रियांना विविध भोग देऊन व शत्रूंबरोबर युद्धे करून त्यांना संतुष्ट राख. बाल्यकालात भावंडांना आनंदित कर. कौमार्यावस्थेत





अनुक्रमणिका

आज्ञा पालन करून गुरुला प्रसन्न कर. यौवनावस्थेत चांगल्या कुळातल्या स्त्रियांना आणि म्हातारपणी वनचरांना सुखी कर (मार्क. पु २५. ३७–४०) मार्कंडेय पुराणाचा काळ पंडितांनी इ. स. चे ४–५ वे शतक असा मानला आहे.[४] इ. स. च्या ८ व्या शतकात तामिळनाडूमध्ये पेरियाळवार नावाचा एक मोठा विष्णुभक्त होऊन गेला.[५] त्याने बालकृष्णाच्या मधुर-लीलांचे वर्णन अनेक पदातून केले आहे. कृष्णाला पाळण्यात घालून झोपविण्यासाठी यशोदेने त्याच्याच बाललीलांचे स्मरण करीत अंगाई गायली आहे. चंद्राला बोलविताना ती म्हणते–[६]

चक्करक्कैयन तत्ऽकण्णल मलर विळित्तु
ओक्कलै मेलिरुन्दु उन्नैये चुट्टि काट्टुम काण
तक्कतरिदियेल चंदिरा छलम चेय्यादे
मक्कट् पेराद मलडनल्लैयेल वा कण्डाय ।

भावार्थ– "माझा हा लाल, माझ्या कडेवर बसून, आपल्या पाणीदार डोळ्यांनी तुला (चंद्राला) बोलावतो आहे. जर तुला त्याला सुखी करायचे आहे, तर तू त्याला दुःख देऊ नको. तो चक्रधारी परमेश्वर आहे. हे चंद्रा ! तुला जर असा मुलगा असता तर या वागण्याने किती दुःख होते, हे तुला समजले असते. हे अभागी निपुत्रिका लवकर उगव."

सुयजहवृत्तीचा कर्ता जैनाचार्य शीलांकसूरी[७] (इ. स. चे ९ वे शतक). आणि पुष्पदंताच्या (इ. स. चे १० वे शतक) अपभ्रंश भाषेतल्या महापुराणात (४.४) या गीतांचा उल्लेख आढळतो.[८] तसेच महानुभावांच्या लीळाचरित्रात[९] (पूर्वार्ध४२), ज्ञानेश्वरीत[१०] (१२ ६) व त्यांच्याच गाथ्यातील मदालसा[११] चरित्रात यांचा संदर्भ आहे. चांगदेव,[१२] नामदेव,[१३] एकनाथ,[१४] तुकाराम,[१५] रामदास[१६] इ. मराठी संतांनी पाळणा-गीते गायली आहेत. सुरदासाने सुरसागरात[१७] व तुलसीदासाने गीतावलीत[१८] गायलेली पाळणागीते उत्तर भारतात सर्वमुखी आहेत. कर्नाटकातील ख्यातनाम संत पुरंदरदास यानेही कृष्णकथेच्या निमित्ताने अंगाईची रचना केली आहे. त्याच्या एका पदातील काही भाग पुढीलप्रमाणे आहे—

जो जो श्रीकृष्ण परमानंद
नंद गोपिय कंद बालमुकुंद ॥
पालगडलोळु पवडिसिदवने वं
दालदेलेय मेले मलगिद शिशुवे ।
श्री ललितांगियर चित्तदोल्लभने ।
बाल निम्नन्मु पाडि तूगुवेनय्या ॥ जो...

भावार्थ– क्षीरसागरात वडाच्या पानावर पहुड-लेल्या आणि गोपींचा वल्लभ असलेल्या तुला मी हलविते.

अंगाई गीते प्राचीन मराठीत आणि भारतातील अन्य भाषांमध्ये निरनिराळ्या नावांनी परिचित आहेत. गुरुचरित्रात[१९] पुढील ओवीत पयंद गीते असे म्हटले आहे (११.३६).

पाळणा घालोनी बाळकासी ।
पयंद गायन अतिहर्षी ॥

पुष्पदंताच्या अपभ्रंश भाषेतल्या महापुराणात[२०] 'परियंदइ' असा उल्लेख असून (४.४.१३), त्याचा मूलार्थ हलवणे असा आहे (परि+आंदोल). त्या-वरूनच मराठीत पयंद हा शब्द आला असावा. अशाप्रकारे या गीतांचा उच्चार लीळाचरित्र[२१] (पूर्वार्ध ४२) ज्ञानेश्वरी[२२] (१२.५), त्याचा अभंग गाथा[२३] (८४५), नरेंद्राचे रुक्मिणी स्वयंवर[२४] (९) इ. ग्रंथांतून झाला आहे. पाळणा (सं. पालन) गीता-तून पालक–पालख हे शब्द हटकून येतात (परि + अंक > पर्यंक > पल्लंक > पालक > पालख).

संत तुकारामानें एका अभंगात[२५] "अनुहत बाळका हल्लरू गाती" असे सांगून अंगाई गीतांना हल्लर गीते असे म्हटले आहे. ज्ञानेश्वरांनी[२६] "अनाहताचा हल्लरू गासी" (१२.७ ज्ञाने.) या चरणात व पुष्पदंतानेही महापुराणात[२७] "हो हल्लरु जो जो" (४.४.१५) असे सांगून हल्लर हा शब्द अंगाई गीत या अर्थी वापरला आहे. मराठी भाषेच्या तंजावरी कोशातही[२८] हल्लर हा शब्द मुळात कानडी[२९] असून त्याचा अर्थ (हल+वरु) संथ लयीचा आवाज असा आहे. मध्यप्रदेशाच्या[३०] माळवा, निमाड या भागातील अंगाई गीते हॉलरा गीते या नावानेच प्रसिद्ध आहेत. साऱ्या गुजरात[३१] प्रदेशात ही गीते हॉलरडॉं गीते म्हणून ज्ञात आहेत. हिमालयाच्या कुशीत वसलेल्या कुमाऊ[३२] भागातल्या प्राचीन अंगाई गीतांना हिलोरी गीतं म्हटली जातात हे लक्षणीय आहे.

हिंदी प्रदेशातल्या बहुतेक सर्व भागातल्या अंगाई गीतांना लोरी हे सामान्य नाव आहे.[३३] लोरी हा शब्द लोल या संस्कृत शब्दावरून बनला असावा,

आणि त्याचा अर्थ हलणे, डोलणे असा आहे. आश्चर्याची गोष्ट म्हणजे, बुंदेलखंडातल्या[३४] अंगाई गीतांना लालन गीते म्हणतात, नेपाळमध्ये[३५] लू गीते अशी संज्ञा आहे इंग्लंड, फ्रान्स, इटली, रुमानिया इ. अभारतीय देशांमध्ये[३६] अंगाई गीतांना लल्लबी (Lullaby) म्हणतात. या सर्व ठिकाणी आढळणारे हे शब्दसाम्य हा केवळ योगायोग असेल असे वाटत नाही.

भारतातल्या आसाम, ओडिसा, आंध्र, कर्नाटक, तामिळनाडू, केरळ या प्रदेशातल्या अंगाई गीतांना आईनाम, बिल्ला खेलो गीत, जौलपाटा, जोगुळ व तालाट्टू अशी नावे आहेत.

भारतभरच्या अंगाई गीतांची भाषा भिन्न भिन्न असली तरी त्यातला भाव सर्वत्र सारखाच आढळतो. बाळाच्या झोपेचीं आळवणी हा त्यातला एक प्रमुख विषय आहे. एक अनामिक महाराष्ट्रीय स्त्री आपल्या बाळकृष्णाला उद्देशून म्हणते[३७] –

बाळा जो जो रे, सिरिकिस्ना
देवकीनंदना, बाळा जो जो रे
माय रे गाणं गाई
रात्री झोका देई, बाळा जो जो रे
झोप जगन्नाथा
चांद तुह्या रे माथा, बाळा जो जो रे

उत्तर प्रदेशातील हिंदी भाषिक एक माता हाच भाव सांगताना म्हणते[३८]

आ री निंदरिया, तू प्यारी निंदरिया
ललना की आँखियोंपे, छारी निंदरिया।
गगन मंडलसे चंदा बुलावे
तारोंसे खेले तेरी निंदरिया।

भावार्थ–ये, हे लाडक्या निद्रे तू ये! माझ्या मुलाच्या डोळ्यावर ये. आकाशातून चंद्र तुला बोलावतो आहे. तू ताऱ्यांबरोबर खेळत आहेस.

मूल निजेला आलेले असूनही ते झोपत नाही. कामाच्या वेळेला उठते. त्यामुळे नित्याचे उद्योगही उरकता येत नाहीत, अशा वेळी त्याची आई कळवळून म्हणते–[३९]

सोड रे राजसा नको रडू उजाडत
येतील ओरडत सासुबाई॥

अशाच तऱ्हेची एक गोड तक्रार पुरंदरदासानेही आपल्या पाळण्यात केली आहे. ही कर्नाटकी माता म्हणते–

गुणनिधिये निन्ननु यत्ति फोंडिद्दरे
मनेय केलसवारु माड्डुवरय्या
मनके सुख निद्रेय तंदुको बेग
फणिशयनने निन्न पाडि तूगुवेनु॥

भावार्थ– हे गुणनिधे श्रीकृष्णा, तुला मी घेऊन बसले तर घरातली कामे कोण करणार. तू सुखनिद्रा घे. मी तुला जोजवते.

बाळासंबंधीच्या या तक्रारी सुखाने गाणे हा या गीतांचा एक आवडता विषय आहे.

काही केल्या मूल रडता थांबत नाही, असे दिसल्यावर भारतीय स्त्री त्याला प्रसंगी भीती घालते, धाक दाखविते. निरनिराळ्या प्रांतात भीतीसाठी निरनिराळ्या गोष्टींचा आश्रय केलेला असतो. बागुलबोवा हे मराठी भाषेतील एक लोकप्रिय नाव आहे. संत रामदास एका पदात म्हणतात–[४०]

नको येऊ रे बागुलबावा।
निजला माझा पालखी रावा॥

एकनाथ महाराजांनी बागुलबोवा शिवाय अन्य बऱ्याच गोष्टींचा पुकारा एका अंगाई गीतात केला आहे. ते गीत असे.[४१]–

ऊळु ऊळु गाई निजरे बाळा।
मोठा जटाधारी गोसावी आला॥ धृ॥
खर खर मुंडा आवरे फकीरा।
पालखी निजविला मोतीया हिरा॥ १॥
येरे येरे कोल्ह्या जायरे लांडग्या।
नको भेडसाऊं लेंकुरा दांडग्या॥ २॥
आळविला कान्हा पाजूनी प्रेमपान्हा।
एका जनार्दनी लाविला स्तना॥ ३॥

मराठी लोकसाहित्यात तर बागुल या नावानेच अनेक पदांची रचना झालेली आहे.[४२]

कुत्रा हा आंतरभारतीय भाषाभगिनींनी भीतीसाठी वापरलेला आणखी एक कल्पनाबंध आहे. 'हात रे कुत्र्या' या शब्दसमूहाने सुरू होणाऱ्या कितीतरी ओव्या मराठी भाषेत आहेत. हरियाणातील एक माता कुत्र्याला हाकलताना म्हणते–

दुर जाई रे कुत्ता, दुर जाई रे कुत्ता[४३]

निमाडी[४४] लोकगीतातही याहून निराळा भाव दिसतो असे नाही.

अंगाई गीतांमध्ये दृष्ट, अपशकुन यासारख्या समजुतींना फार मोठे स्थान आहे. एखादी बाई मुलाकडे टक लावून पाहू लागली तर लगेच आईच्या काळजाचे पाणी होते. आणि मग ती म्हणते—

नका बाळाकडे । असे पाहू टकमका[४५]
चित्ताला लागे धका । माऊलीच्या
पापीनीच्या डोळा । पिळावा लिंबरस[४६]
तिनं माझा राजहंस । न्याहाळीला सावकाश

पाळण्यातले गुटगुटीत बाळ एकाएकी तापले, ते एकसारखे किरकिर करू लागले, तर त्याला दृष्ट लागली असेल. अशी पहिली शंका आईच्या मनात येते. रामदासांनी म्हटले आहे[४७]—

लागली दृष्टी कोण्या पापिणीची ।
उतरे प्रभा मुखचंद्राची ।।

यावर उतारा म्हणून मीठ मोहऱ्या उतरून टाकल्या की दृष्टबाधा दूर होते, आणि मूल खेळू लागते असे एका आईने सांगितले आहे.[४८]

राई नोन मैं ललना उतारों
खेलन लगे ललना ।

भावार्थ— मी मुलावरून मीठ-मोहऱ्या उतरून टाकल्या आणि मूल हसू खेळू लागले. मीठ-मोहऱ्या उतरून टाकणे, हा बाळाच्या संरक्षणाचा एक उपाय होय. तसाच दुसरा उपाय म्हणून या गीतांतून देवादिकांची, संतांची नावे उच्चारली जात असावी.

निज रे बाळका आपुल्या पालखी
तुला रक्षण जानकी रघुनाथ[४९]

पण संरक्षणाचा हा मूळ हेतू विस्मृत होऊन त्याची जागा आदर्शाने घेतली आहे. राम, कृष्ण, दत्त इ. देवांचे पाळणे या आदर्शाच्या कल्पनेतून गायले जातात. अंगाई गीतांचा हा मूळ उद्देश आणि पाळण्यातील अध्यात्माचे निरूपण पाहाता अंगाई गीतांचा विकास कसकसा झाला हे स्पष्ट दिसून येते.

बाळाचे वर्णन हा या गीतांचा एक आवडता विषय आहे. त्यात त्याचे रूप, खेळ, न्हाणे, अलंकार इ. विषय येतात. हा बाळ गोरा, कुरळ्या केसांचा, इवल्याशा हनुवटीचा असतो. तो सदैव मुठी वळत असतो. ओडिसा प्रदेशांतील त्याची आई त्याला स्वर्गातला राजहंस म्हणते आणि त्याला मोत्यांचा आहार देते.[५०] एक बंगाली स्त्री कौतुकाने सांगते,[५१]

धुलोर दोसर नंदकिशोर धुले—माखा गाय ।
धुलो झेडे करव कोले आयरे नंदराय ।।

भावार्थ— नंदकुमार धुळीचा दोस्त आहे. त्याचे शरीर धुळीने माखलेले आहे. त्याची धूळ झाडून, त्याला मी मांडीवर घेईन. नंदराजा ये.

चंद्र व मामा हे या गीतात आवर्जून उपस्थित असतात. शिवाय भारतातील बहुतेक सर्व भाषांमधून चंद्राशी मामाचे नाते जोडलेले असते. एक मूल चंद्राला पकडण्यासाठी त्याच्याकडे झेपावत असताना त्याची तेलुगू आई म्हणते—[५२]

चंद्र मामा रावे
जाबिल्ली रावे
कण्डे— कि रावे
कोटि पूलू तेवे
बंडि मीदा रावे
बंति पूलू तेवे

भावार्थ— हे चंदामामा ये. गाडीवर बसून ये. फूल घेऊन ये. पिवळे पिवळे फूल देऊन जा. लोकगीतातील मानवी मामाचे घराणे खानदानी असते. तो मोठा प्रभावशाली व तालेवार असतो. बाळासाठी त्यानेच पाळणा पाठवायचा असा संकेतही अनेक ठिकाणी आहे. यावरून या गीतातील मामाचे माहात्म्य लक्षात येते.

मुलांच्या झोपण्याचे एक साधन, म्हणून, या गीतातून पाळण्याचे वर्णन येणे अगदी स्वाभाविक आहे. हे पाळणे कलाकुसरीचे आणि ऐश्वर्याचे प्रदर्शन करणारे असतात. शिवाय ते सोन्याचे, चंदनाच्या लाकडाचे किंवा हस्तिदंताचे असतात. त्याची दोरी रेशमाची असते. सुरदासाच्या काव्यातला पाळणा विश्वकर्म्याने केला असून त्याला कामदेवाने रत्ने जडविली आहेत. थोड्याफार फरकाने हेच वर्णन लोकसाहित्यासह सर्वत्र आढळते. या सर्व संकेतांची पूर्ती करणारा एक पाळणा असा—

जो जो रे जो जो श्रीरामचंद्रा ।
दशरथपुत्रा लागो निद्रा ।। धृ ।।
केवळ कांचनी पाळणा आणिला ।
बा तुजसाठी रेशमी विणिला ।। १ ।।

खूर रुप्याचे सुंदर चहू बाजूंना ।
हंतरिलासे आंत मऊ बिछाना ॥ २॥
भरजरी चांदवा रेशमी शेला ।
चिमण्या मोत्यांची झालर त्याला ॥ ३॥
हंस कोकिळ ते इंद्र निळाचे ।
बसविले शुक मोर पांचू पोवळ्याचे ॥ ४॥
हालवी कौसल्या दशरथ बाळा ।
बंदिते त्या मी विश्वपाळा[५] ॥ ५ ॥

याशिवाय आबालवृद्धांच्या तोंडी असणारे–

सुतार निर्गुणाचे तुजसाठी आणवीले ।
पाळणे रंगीत बनवीले ॥
चहूं बाजूंनी चिमण्या मोर बसविले ।
पाळण्यात बाळ निजवीले ॥

हे गीत फार लोकप्रिय आहे.[५६]

पाळणा व अंगाई गीत यांच्या या अतूट नात्यांतून पाळण्यासंबंधी काही संकेतही निर्माण झाले आहेत. पाळण्याला पाठ लावू नये, रिकामा पाळणा हलवू नये, हे त्यातलेच काही संकेत आहेत. ओवी गीतातूनही हे संकेत पाहायला मिळतात.[५५]

अंगाई गीतातून काही प्रांतिक विशेष आढळतात. उदा. पंजाबमधील अंगाईगीतातून आपापल्या मुलांची नावे गोवण्याची पद्धत आहे.[५६] तसेच काही अंगाई गीते विशिष्ट कथांभोवतीच गुंफलेली असतात. मध्यप्रदेशाल्या अशा काही कथांची उदाहरणे बेरियर एल्वीनने दिलेली आहेत.[५७]

अंगाई गीतांच्या जागतिक वाङ्मयात, लू-लू, लल्ल–लूल्लय, बो-बो, दो-दो यासारखे ध्वन्यनुकारी शब्दसमूह येतात.[५८] उलुलू हा या सारखाच एक ध्वनी आहे मराठीत बऱ्याच वेळा हा उच्चार आपण बोबड्या स्वरूपात उच्चारून मुलाला झोपविण्याचा प्रयत्न करतो. हेमचंद्राने देशीनाममालेत उल्लूरुह या शब्दाचा अर्थ हुळू काढलेला आवाज असा दिला आहे.[५९] शत्रुसेनेच्या नाशाच्या वेळी अथर्ववेदातील युद्धजयसूक्त म्हणतात (अथर्व ३. १९). त्यावेळी ध्वजधारक 'उलुलु' असा आवाज काढतात (३.१९ ६).[६०] हा ध्वनी म्हणजे उलूध्वनी होय. ऋग्वेदाने हा ध्वनी अशुभ मानला आहे. (ऋ १०.१६५ ४).[६१] आजही आपण या संकेताला प्रमाण मानतो. एकंदरीत बाळाची इडा–पीडा टळण्यासाठी हा ध्वनी काढला जात असावा.[६२] उलुलू या शब्दसमूहाने प्रारंभ होणारी अनेक गीते, बंगाली,[६३] व मराठी इ भाषांमध्ये आढळतात. एकनाथांचे एक अंगाई गीत अशा स्वरूपाचे आहे.[६४] बागुलबोवा या लोकप्रिय सांकेतिक शब्दामागेही असाच काही अर्थ असावा. पाश्चात्य वाङ्मयात बो–बो (bo–bo) असे शब्द या गीतप्रकारात येतात. इंग्रजी कोशकार बोगी (bogy –bogey) शब्दाचा अर्थ भूत, पिशाच किंवा राक्षस असा देतात. बोगी शब्दातील मूळ धातू बो असाच आहे. इंग्रजीतील बो आणि मराठीतील बागुल याच्यात अर्थ व शब्द हे उभय साम्य आहे.

अंगाई गीतांचा प्रपंच हा या स्वरूपाचा आहे. अंगाई गीते हा लोकगीतसृष्टीचा एक अलंकार आहे. त्यातून निरनिराळ्या मार्गाने प्राधान्याने वात्सल्यच प्रतीत होते.

संदर्भ–

१) डिक्शनरी ऑफ फोकलोअर, मॉयथॉलाजी अॅण्ड लीजंड – संपा. मरीया लीच. पाहा Lullaby. भाग २
२) मार्कंडेय पुराण– संपा. मनसुखमोर अ. २५.११–१८)
३) मार्कंडेय पुराण एक सांस्कृतिक अध्ययन. पृ. १००
४) पुराण विमर्श पृ. ५५१.
५) भारतीय संस्कृति कोश. खंड ५ वा. पृ. ६६१.
६) आलवार भक्तोंका तमिळ–प्रबंधम्. पृ. १८८.
७) निमाडी और उसका साहित्य. पृ. १३६.

८) महापुराण– संपा. पी. एल्. वैद्य.
९) लीळा चरित्र– संपा डॉ. शं. गो. तुळपुळे.
१०) ज्ञानेश्वरी– संपा. कै. शं. वा. दांडेकर.
११) ज्ञानदेवमहाराज यांची सार्थ गाथा. संपा. साखरेमहाराज अ. ८४५
१२) सकलसंत गाथा भाग १ अ. क्र. ७–११
१३) ,, ,, अ. ,, २८६–२८७
१४) ,, ,, भाग २ अ. क्र. १०१० ३८०४–६
१५) ,, ,, ,, अ. क्र. १६०८.
१६) समर्थांचा गाथा पद क्र. १०२४–१०२५
१७) सूरसागर शब्दावली– पृ. ३५१. परिच्छेद– ३५७.
१८) गीतावली– गोरखपूर. (बाल. १८–२४).
१९) गुरुचरित्र–श्री. कामत आवृत्ती. ११–३६.
२०) महापुराण– संपा. पी. एल्. वैद्य. (४–४.१३).
२१) लीळाचरित्र पूर्वार्ध ४२. सपा. शं. गो तुळपुळे.
२२) ज्ञानेश्वरी– १२.५. संपा. कै. शं. वा. दांडेकर.
२३) ज्ञानदेव सार्थगाथा संपा. साखरे ८४५.
२४) नरेंद्र-रुक्मिणी स्वयंवर (९), संपा. वि. भि. कोलते.
२५) महाराष्ट्र शब्दकोश–विभाग ७. हल्लर पाहा.
२६) ज्ञानेश्वरी– संपा. दांडेकर. १२.७.
२७) महापुराण संपा. पी. एल्. वैद्य. (४.४.१५)
२८) मराठी भाषेचा तंजावरी कोश. संपा. शं. गो. तुळपुळे.
२९) कन्नड–इंग्लिश डिक्शनरी. संपा. फिटेल.
३०) फोकलोअर ऑफ मध्यप्रदेश– श्याम परमार. पृ. १०८ ..
३१) बेलाफूले आधी रात. देवेंद्र सत्यार्थी. पृ. २४२ ...
३२) कुमाऊँ लोकसाहित्य. पृ. १४७–१४८.
३३) हिंदी साहित्यका बृहत् इतिहास खंड १६. पृ. ७५६.
३४) फोकलोअर ऑफ मध्यप्रदेश. पृ. १०८.
३५) पुण्यात स्थायिक झालेल्या नेपाळी लोकांकडून ही माहिती मिळाली. या शिवाय निंदुली गीते असेही त्यांना म्हणतात.
३६) डिक्शनरी ऑफ फोकलोअर. पाहा. लल्लबी.
३७) बाळराज. पृ. ३५.
३८) हमारे संस्कार गीत. गीत क्र. ६६.
३९) स्त्रीजीवन (भाग १ ला) मायलेकरे.
४०) समर्थांचा गाथा. पद क्र. १०२९.
४१) एकनाथ महाराजांचा गाथा (संपा. आपटे) पद. ३८०५.
४२) स्त्रीगीत संग्रह भाग १ ला (बा. ल. पाठक) पृ. १३४.
४३) हरियाणा प्रदेशका लोकसाहित्य. पृ. ४५३.
४४) निमाडी और उसका साहित्य पृ ४४२ पद क्र. ६०.
४५) स्त्रीजीवन (भाग १ ला) मायलेकरे.

अनुक्रमणिका

४६) बाळराज– पृ. ७
४७) समर्थांचा गाथा पद क्र. १०२५.
४८) हमारे संस्कार गीत. पद क्र. ५१.
४९) स्त्रीजीवन (भाग १ ला) मायलेकरे.
५०) बेला फूले आधी रात पृ. २४२.
५१) लोकसाहित्य (संपा अनुवादक. दुर्गा भागवत) पृ. ४८.
५२) बेला फूले आधी रात. पृ. २४२.
५३) बाळराज प्रस्तावना पृ. १२.
५४) स्त्रीगीत संग्रह (भाग १ ला) पृ. १०९.
५५) बाळराज– पृ. ७.
५६) बेला फूले आधी रात. पृ. २४२.
५७) फोकलोअर ऑफ मध्यप्रदेश. पृ. १०८–१०९.
५८) डिक्शनरी ऑफ फोकलोअर– पाहा लल्लबी.
५९) देशीनाममाला १–१०५.
६०) अथर्ववेदाचे मराठी भाषांतर (३–१९–६)
६१) ऋग्वेदाचे मराठी भाषांतर (१०–१६५–४)
६२) अधिक विवेचनासाठी पाहा. लोकसाहित्य. (संपा. अनुवादक. दुर्गा भागवत. पृ. ११७).
६३) संदर्भ क्र. ६२. पृ. १७.
६४) संदर्भ क्र. ४१.





अनिरुद्ध अनंत कुलकर्णी

नवे पाय नवा पाया

So God created man
in his own image.

– Genesis

Thus, from the war of nature, from femine and death, the most exalted object which we are capable of conceiving, namely the production of the higher animals, directly follows.

– Origin of Species

उत्क्रांतिवादाच्या निर्मितीची कथाही उत्क्रांतीचे एक उदाहरण आहे. अठराशे एकतीस हे जगाच्याच काय पण इंग्लंडच्या इतिहासातही काही महत्त्वाचे साल नाही. अशा किरकोळ वर्षाची एक उन्हाळी रात्र होती. दोन मित्र जेवताजेवता गप्पागोष्टी करीत होते; एक होता एच्. एम्. एस्. बीगल या जगप्रवासाला निघालेल्या जहाजाचा कप्तान रॉबर्ट फिट्झरॉय आणि दुसरा होता चार्लस् डार्विन नावाचा बाविशीतला निरुद्योगी पदवीधर तरुण. त्याच्या डॉक्टर वडिलांना काळजी वाटे असा, शिकार, कवितावाचन आणि उनाडक्या करण्यात वेळ घालविणारा, एडिंबर्गच्या वैद्यकातील परीक्षेत नापास झालेला युवक.

फिटझ्रॉय, डार्विनला त्याच्याबरोबर चलण्याचा आग्रह करीत होता. जहाजावर कोणीतरी निसर्गशास्त्रात रस असणारा तरुण त्याला हवा होता. डार्विनलाही पुढे काय करायचे हा प्रश्न होताच. शेवटी तो तयार झाला. २७ डिसेंबर १८३१ ला बीगलने डेव्हनपोर्ट सोडले. वादळी समुद्र आडवा येणार नाही ही आशा मात्र खोटी ठरली. डार्विनही आजारी पडला. बीगल फरफटत कसेबसे दक्षिण अमेरिकेच्या किनाऱ्यावर लागले, व तेथून पुढे ते गॅलापॅगॉस बेटावर थडकले.

तेथील वन्य प्राणी व वनस्पतिजीवनाने चार्लस्ला जणू नवी दृष्टीच प्राप्त झाली. राक्षसी आकाराची कासवे, समुद्र–सरडे, पाहून तो थक्क झाला. छोटया छोटया फिंचेस (finches) मध्ये तर त्याला विशेष रस वाटला. त्यांचे विविध प्रकार आणि त्यातही त्यांच्या वैशिष्टयपूर्ण चोची त्याच्या नजरेत भरल्या. जमिनीवरच्या फिंच पक्ष्यांच्या चोची दणकट होत्या. त्यांनी ते बिया फोडून खात होते. झाडावरच्या फिंच पक्ष्यांच्या चोची मात्र छोटया होत्या. ते कीटक खात होते. एका झाडावरल्या जातीतील फिंच पक्ष्यांच्या चोची लांब व सरळ होत्या, पण त्यांना लांब जिभा मात्र नव्हत्या. झाडांच्या खोबणीत लपलेले किडे बाहेर काढण्यासाठी ते काडया आणि निवडुंगाच्या बारीक फण्या वापरीत होते. काही फिंच पक्ष्यांच्या पोपटांप्रमाणे चोची होत्या व ते फळे खाऊन राहात गॅलापॅगॉसवर कोणतेही इतर पक्षी नव्हते ही विचित्र गोष्ट तर डार्विनच्या मनावर खोल ठसली. इतर प्रकारच्या पक्ष्यांची उणीव भरून काढण्यासाठी जणू ते फिंच धडपडत होते. पुढे इतरत्र हिंडत असताना काही प्राण्यांच्या बाबतीतही हे वैशिष्टय त्याच्या लक्षात आले. एकाच जातीतील पक्ष्यांतील व प्राण्यांमधील हे वैविध्य पुढे त्याच्या सिद्धान्ताचा पायाचा दगड ठरले.

ऑक्टोबर १८३६ मध्ये बीगल पृथ्वीप्रदक्षिणा करून इंग्लंडला परतले. डार्विनची तब्येत खालावली होती. पण येताना त्याने भरपूर अनुभव आणि टिपणांचे भारे बरोबर आणले होते.





अनुक्रमणिका

प्राण्यांच्या जातीत दिसून येणाऱ्या फरकांचे (variations) असंख्य नमुने त्याच्या डोळ्यांसमोर रात्रंदिवस थैमान घालीत होते. परतल्यावरही इंग्लंडमध्ये हिंडून त्याने कबुतरे, कुत्री, गुरे, घोडे यांची पैदास करणाऱ्यांकडून याच विषयावर जास्तीत जास्त माहिती गोळा करण्यास सुरवात केली. अशी पैदास करण्याचे प्रयोग स्वतःही करून पाहिले. वेगवेगळ्या प्रकारची कबुतरे एकत्र फळवून तिसऱ्याच प्रकारची कबुतरे निर्माण करता येतात हे तर अगदी निश्चित दिसले. नव्या जाती (varieties) निर्माण होण्यासाठी खुद्द प्राण्यांमध्ये बदल झाले पाहिजेत आणि पैदास होताना चांगल्या अस्सल जाती वापरल्या गेल्या पाहिजेत हे त्याच्या मनावर ठसले; पण त्याच्यासमोर या चक्रावून टाकणाऱ्या अनुभवातून व प्रयोगातून एक यक्षप्रश्न आता उभा राहिला होता. निसर्गात कृत्रिम रीतीने पैदास करणारा तर कोणीच नाही, तर मग जातींची 'निवड' करतो तरी कोण?

हा प्रश्न मनात घोळत असतानाच त्याच्या वाचनात माल्थसचा लोकसंख्येवर लिहिलेला अर्थशास्त्रीय प्रबंध (१७९८) आला. मानवी प्रजोत्पादन भौमितिक पद्धतीने होते आणि अन्नधान्य कमी पडल्याने त्यांच्यात अस्तित्वासाठी संघर्ष होतो, हा या प्रबंधातील प्रमुख सिद्धांत होता. त्याने डार्विनला एक नवीच दिशा दाखविली. मूळात निसर्गातच असा अस्तित्वाचा झगडा सर्वत्र चालू असतो. त्यात परिस्थितीशी जुळवून घेणारी व्हेरिएशन्स तेवढी टिकतात व जुळवून घेऊ न शकणारी नष्ट होतात हे फार मूलभूत सत्य डार्विनसमोर विजेप्रमाणे चमकले. जातींची निवड खुद्द 'निसर्ग'च करतो. १८३८ साली गवसलेल्या या सत्याला त्याने लगेच ग्रंथरूप मात्र दिले नाही.

विवाहामुळे डार्विनला आर्थिक स्थैर्य लाभले, स्थैर्याचा परिणाम उत्क्रांतीवर त्याचे आणखी खोल चिंतन होण्यात झाला. १८४२ च्या जूनमध्ये, डार्विनने 'दि ओरिजिन ऑफ स्पीसीज,' या पुढे स्फोटक ठरलेल्या ग्रंथाची पस्तीस पानी रूपरेषा लिहून काढली. दोन वर्षांतच अडीचशे पानी हस्तलिखित तयार झाले. लॅल या त्याच्या निकटवर्ती भूगर्भशास्त्रज्ञाला याची कल्पनाही त्याने दिली. हस्तलिखित तातडीने प्रकाशित करावे असे त्याने सांगितले, पण डार्विनचे मन काही तसे सांगत नव्हते.

अचानक धक्का बसावा अशी घटना १८५८ मध्ये घडली. आल्फ्रेड रसेल वॉलिस या तरुणाने डार्विनला एक पत्र लिहिले आणि याच विषयावरचे त्याच्या चिंतनाचे स्वरूप त्याला कळविले. डार्विनच्या रूपरेषेचीच जणू ती नक्कल होती. त्याच्या बावीस वर्षांच्या परिश्रमांवर पाणी पडण्याची वेळ आली होती. हस्तलिखित पार जाळून टाकावे असे डार्विनला वाटले; परंतु लॅल आणि सर हूकर या त्याच्या शास्त्रज्ञ मित्रांनी त्याला शांत केले. लंडनच्या लिनिअन सोसायटी समोर आपण दोघांच्याही निबंधाची रूपरेषा ठेवू असे आश्वासन त्यांनी त्याला दिले.

१ जुलै १८५८ रोजी सोसायटीच्या सदस्यांसमोर दोन्ही निबंधांचे वाचन झाले. चर्चा रंगली पण वाद झाला नाही. पण इकडे डार्विनने लिखाण पूर्ण केले आणि 'दि ऑरिजिन ऑफ स्पीसीज' हा नव्या आधुनिक युगाला जन्म देणारा ग्रंथ २४ नोव्हेंबर, १८५९ रोजी प्रकाशित झाला. आश्चर्य म्हणजे साडेबाराशे प्रतींची ही पहिली आवृत्ती एका दिवसात हातोहात खपली.

बायबलानंतर एवढे क्रांतिकारक पुस्तक पाश्चात्य वाचक प्रथमच वाचीत होते. इतके क्रांतिकारक आणि मूलगामी की, निसर्गाकडे आणि स्वतःकडे माणूस आता पूर्वीसारखा कधीही पाहू शकणार नव्हता. तसे पाहिले तर माणसे ही प्रथम मासे असावीत हा विचार इ. स. पूर्व ५ व्या शतकात ॲनॅक्सिमँडरने मांडला होता. इ. स. पूर्व चवथ्या शतकात एम्पिडॉक्लीस झाडे, प्राणी व माणसे पृथ्वीपासून उत्पन्न झाली असे सांगत असे. पौराणिक भारतातही दशावतारासारखी कल्पना प्रचलित होती; परंतु डार्विनने उत्क्रांतीची कल्पना शास्त्रीय स्वरूपात आणि अतिशय भक्कम पुराव्यांनिशी अगदी स्पष्टपणे मांडली.

कोपर्निकसच्या सूर्यकेंद्री ग्रहमालेच्या सिद्धान्ताने जशी एका नव्या युगाची सुरुवात झाली त्याप्रमाणेच डार्विनच्या निसर्ग निवडीतून होणाऱ्या उत्क्रांतीच्या

सिद्धान्ताने "आपल्या" नव्या आधुनिक युगाचा प्रारंभ झाला. पृथ्वीवरील प्राणिजीवन आणि माणूस ही ईश्वरनिर्मित नसून नैसर्गिक उत्क्रांतीचे फल आहेत हे आपल्या युगाला जन्म देणारे सत्य ठरले. आपण एका नव्या युगाला जन्म देतो आहोत हे स्वतः डार्विनलाही जाणवले होते. 'ऑरिजिन'च्या शेवटी शेवटी तो म्हणतो, "लांबच्या भविष्यात नव्या संशोधनाची क्षेत्रे खुली होताना मला दिसत आहेत. मानसशास्त्राची नव्या पायावर उभारणी होईल. प्रत्येक मानसिक शक्तीची आणि कुवतीची आवश्यक प्राप्ती हळहळू टप्प्याटप्प्याने होते या पायावर, माणसाच्या आणि त्याच्या इतिहासाच्या जन्मकथेवर प्रकाश पडणार आहे."... टयूब बेबीला जन्म देणारा आजचा आधुनिक जीवशास्त्रज्ञ डार्विनची भविष्यवाणी खरी ठरवीत आहे.

आजही डार्विनच्या सिद्धांताचा आशय प्रस्तुत आहे. पण त्याचा दृष्टिकोण इतका आणि इतक्या क्षेत्रात पाझरला आहे की, त्याची तत्कालीन स्फोटकता आपल्याला जाणवत नाही.

जीव, प्राणी व वनस्पती भौमितिक श्रेणी पद्धतीने वाढतात. म्हणजे गुणाकार पद्धतीने वाढतात बेरीज पद्धतीने नाही. असे असले तरी कुठल्याही जातीची संख्या अमाप वाढलेली दिसत नाही. संख्या साधारणपणे सारखी व मर्यादित राहते. याचा अर्थ अस्तित्वासाठी संघर्ष, झगडा हा होणारच असणार. (लोक) संख्येची वाढ मर्यादित ठेवणारी अशी कोणती तरी व्यवस्था असणार, शक्ती असणार ! ही शक्ती म्हणजे अन्न, पाणी इत्यादींसाठी प्राण्यांत एकमेकांत चाललेली जीवघेणी स्पर्धा. या झगड्यात परिस्थितीशी जुळवून घेऊ शकणारे वरचढ (fittest) तेवढेच टिकतात. दुर्बल, जुळवून घेऊ न शकणारे विनाशाप्रत जातात.

कुठल्याही एका जातीतील प्राण्यात वैविध्य दिसून येते (उदा. वाघ, चित्ते, मांजरे) हे वैविध्य, हे फरक (variations) आनुवंशिक तऱ्हेने उचलले जातात, जतन केले जातात. यांतील काही बदल विशिष्ट परिस्थितीत टिकून राहाण्यास उपयुक्त ठरतात. टिकून राहिलेले जीव हे बदल त्यांच्या वंशजांना नकळत देतात. बदल होता होता शेवटी बदललेले प्राणी मूळ वंशजांपेक्षा इतके वेगळे होतात की, ते नवीन जातीचे आहेत असे वाटू लागते.

हा आहे डार्विनच्या 'ऑरिजिन ऑफ स्पीसीज'-मधील सिद्धान्त वा गाभा आणि विसाव्या शतकातील माणसाच्या स्वतःविषयीच्या कल्पनेचा अगदी पहिला साचा. 'ऑरिजिन ऑफ स्पीसीज' मध्ये प्राण्यांच्या मूळस्वरूपाविषयी सामान्य सिद्धांत आहे. तो मानवाच्या विशिष्ट संदर्भात डार्विनने विस्ताराने मांडला आहे, त्याच्या '**दि डिसेंट ऑफ मॅन**' (१८७१) या साडे नऊशे पानी अभ्यासपूर्ण प्रबंधात. माणसाने पृथ्वीवरील अस्तित्व जाणून घ्यायचे असेल, तर त्याचा इतर सेंद्रिय प्राण्यांबरोबरच विचार करावा लागतो, हे डिसेंटचे सूत्र आहे. माणसाचे प्रारंभीचे स्वरूप कधीच जाणता येणार नाही असे मानणाऱ्या तत्कालीन जीवशास्त्रज्ञांना डार्विन खडसावतो, "हा किंवा तो प्रश्न विज्ञानाने कधीच सुटणार नाही हे अगदी ठामपणे म्हणतात ज्ञान कमी असणारे. खूप ज्ञान असणारे असे कधीच म्हणत नाहीत." आपल्या नव्या आधुनिक युगातील माणसाचा विज्ञानावरील मोठा विश्वासच जणू या उद्गारात सामावला आहे.

कमी गुंतागुंतीची शरीररचना असणाऱ्या अधः-स्तरीय प्राण्यांपासून माणूस निर्माण झाला आहे. माणूस आणि अधःस्तरीय प्राण्यांच्या गर्भांची वाढ विलक्षण सारखी दिसते. त्यांच्या शरीररचनेत व पिंडरचनेतही अनेक साम्ये दिसतात त्यावरून उत्क्रांतीचा सिद्धान्त ठामपणे मार्गदर्शक ठरू शकतो, असे म्हणता येते. मानवाचा गर्भ, कवटी, अवयव, आणि शरीराची चौकट, यांचे अगदी कुत्र्याशी देखील साम्य दिसते.

माणसामाणसांत शारीरिक आणि मानसिक फरक दिसतात. जनावरांप्रमाणेच माणसांतही हे आनुवंशिक असतात. तीव्र अस्तित्वकलहात एखाद्या अवयवाची रचना बदलते व correlation च्या तत्त्वानुसार इतर अवयवातही फरक पडत जातो. लैंगिक निवडही अशा बदलांना कारणीभूत ठरते. मानवातील किरकोळ शारीरिक बदल आणि प्रत्येक विकृती (monstrosity) यांची कारणे त्याच्या शरीरघटनेत आढळतात. सभोवतालच्या परिस्थितीत नव्हेत.

माणूस आहे या उच्चपदावर हळूहळू येऊन पोहोचला आहे. असे होत असताना त्याचे वंश (races किंवा sub-species) निर्माण झाले आहेत. उदा. युरोपीयन आणि नीग्रो. हा सिद्धान्त डार्विन मांडत असला तरी तो आवर्जून सांगतो "Never the less, all the races agree in so many unimportant details of structure and in so many mental peculiariteis that these can be accounted for only by inheritance from a common progenitor thus characterised would probably deserve to rank as man." फार प्राचीन काळीच मानवाने त्याचे इतर प्राण्यांवरील श्रेष्ठत्व सिद्ध केले असावे, हे देखील खरे.

मानवाच्या बौद्धिक शक्ती स्फुट-कला व भाषेची स्फुट उपजत प्रेरणा (instinct) यातून निर्माण झाल्या. भाषेचा मेंदूच्या वाढीवर परिणाम झाला आहे. मानवाच्या सामाजिक उपजत प्रेरणा आणि कौटुंबिक संबंध हे नैतिक गुणांचा पाया आहेत, पण निसर्गनिवडीतूनच ते कमावले गेले आहेत. सामाजिक उपजत प्रेरणांचे सातत्य, माणूस एकमेकांची करीत असलेली प्रशंसा, निंदा, मनोशक्तींचा वापर व ठळक स्मृती यामुळे मानवात नैतिक भाव उत्पन्न होतो, तर स्वतःची कृत्ये आणि त्यांचे हेतू यांची योग्यायोग्यता तो विचारान्ती ठरवितो म्हणून तो नैतिक प्राणी ठरतो. नैतिक शक्ती बौद्धिक शक्तीपेक्षा वरचढ मानल्या जातात, पण नैतिक शक्तीतही बौद्धिक शक्तींचा (उदा. स्मृती) सहभाग असतोच नैतिक सद्गुण आनुवंशिक होणे अशक्य नसावे. माणसाचा तिनैक स्वभाव प्रामुख्याने सहानुभूतीच्या भावनेतून निर्माण झाला आहे.

ईश्वरावरील श्रद्धा हा प्राणी व माणूस यांतील फार मोठा फरक म्हणून सांगितला जातो, मात्र ही श्रद्धा उपजत किंवा उपजतप्रेरणांतून निघालेली नाही. सर्वव्यापी अध्यात्मिक शक्तींवरील विश्वास ईश्वरावरील श्रद्धेपेक्षा जास्त वैश्विक आहे.

लैंगिक निवडीने जीवजगतात फार महत्त्वाची भूमिका वठविलेली आहे. त्यातूनच समर्थ नर निर्माण झाला आहे. माद्यांसाठी नरांत होणारी स्पर्धा व संघर्ष, आणि दुसऱ्या नर किंवा मादीत आपल्याविषयी आकर्षण उत्पन्न करण्यासाठी होणारी स्पर्धा, या मूलभूत आहेत. लैंगिक निवडीतून प्राप्त झालेले गुण आनुवंशिकरीत्या टिकविले जातात. (लैंगिकनिवडीची डार्विनने खूपच विस्तृत चर्चा केली आहे). लैंगिक निवडीचे तत्त्व आणखी एका महत्त्वाच्या निष्कर्षाप्रत नेते. मज्जासंस्था उद्दीपक शरीरकार्य नियंत्रित करते एवढेच नव्हे तर विविध अवयवांची जडणघडण आणि काही मानसिक गुण यांच्यावरही प्रभाव पाडू शकते, हा तो निष्कर्ष. उदा. धैर्य, चिकाटी, सौंदर्यबुद्धी, प्रेमभावना, शरीराचा आकार, ही सारी मेंदूच्या वाढीवर व जडणघडणीवर अवलंबून असतात. खरे म्हणजे विवाह करताना आपण शारीरिक व मानसिक शक्तींची स्थिती तपासून घेतली पाहिजे, पण तसे होत नाही. जो माणूस घोडी आणि कुत्री यांची पेडिग्री जपतो तो विवाह करताना पैसा. वर्ग यांचा विचार करतो.

माणसाला जास्त प्रगती करायची असेल, पुढे जायचे असेल तर त्याने उत्तरोत्तर तीव्र होत जाणाऱ्या संघर्षाला तोंड हे दिलेच पाहिजे. "There should be open competition for all men; and the most able should not prevented by laws or customs from succeeding best and rearing the largest number of offspring."

हे 'दि डिसेंट ऑफ मॅन' च्या प्रतिपादनाचे सार आहे. आज या तपशीलात नव्या संशोधनामुळे काही फरक जरूर झाले आहेत, परंतु डार्विनने दाखवून दिलेली दिशा मात्र बदललेली नाही.

आपण रानटी माकडवजा माणसांपासून उत्क्रांत झालो आहोत हे अनेक सज्जन समकालीनांना आवडणार नाही हे डार्विन जाणून होता. त्यांना उद्देशून डार्विनने त्याचा जंगली किनाऱ्यावरील फ्यूजिअन या रानटी जमातीचा अनुभव रंगवून सांगितला आहे. ते लोक मी पाहिले आणि थक्क झालो. आपले पूर्वज असे काहीसे होते याचा मला साक्षात्कार झाला. पूर्ण नग्न, केस वाढविलेली, पट्ट्यापट्ट्यांनी रंगलेली, ती रानटी माणसं मी

कधीही विसरणार नाही. आताच्या ढोंगी आणि क्रूर सभ्य गृहस्थांपेक्षा तशा धाडशी लहान माकडांचे वारस असणे कितीतरी चांगले अशी कोपरखळीही त्याने जाताजाता मारली आहे.

सिद्धान्त समर्थपणे आणि विस्तृतपणे मांडल्यावर डार्विनने काढलेले उद्गार विसावे शतक उलटल्यावरही विसरले जाणार नाहीत. तो म्हणतो, "...... with his god-like intellect which has penetrated into the movements and constitution of the solar system– with all the exalted powers– man still bears in his bodily frame the indelible stamp of his lowly origin."

कुठल्या तरी प्राचीन अधःस्तरीय आणि नष्ट झालेल्या प्राणिजातीपासून आजचा माणूस निर्माण झाला असावा, ही कल्पना लामार्कने डार्विनपूर्वीच मांडली होती ; परंतु डार्विनने प्रदीर्घ संशोधनानंतर तिला शास्त्रीय सिद्धान्ताचे स्वरूप दिले. हजारो पृष्ठांचे लिखाण करून प्रचंड तपशील जगासमोर मांडला. निसर्ग संघर्ष, निसर्ग-निवड, बदल, उत्क्रांती, इ. कल्पना निःसंदिग्धपणे उत्क्रांतिवादाच्या मोठ्या सिद्धान्तात बसविल्या. तत्कालीन धर्मवेत्त्यांची जहरी टीका त्याला सहन करावी लागली ; परंतु वॉलेस, हक्सली, लॅल, व्होग्ट, लुबॉक, ब्युइनेर, रोल, हॅकल या अनेक मान्यवर शास्त्रज्ञांनी त्याला पाठिंबा दिला. गॅलिलिओच्या काळात जसा धर्ममार्तंड विरूद्ध खगोलशास्त्रज्ञ असा झगडा होऊन खगोलशास्त्रज्ञांचा विजय झाला तसाच एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीस धर्मवेत्ते विरुद्ध जीवशास्त्रज्ञ असा झगडा होऊन जीवशास्त्रज्ञांचा विजय झाला. टॉमस हक्सलीने तर माणसाचे माणूस म्हणून दिसून येणारे प्रत्येक वैशिष्ट्य उच्चस्तरीय कपी (एप्) जातीच्या माकडातही दिसून येते आणि हे दोघेही कोणत्यातरी एकाच अधःस्तरीय नरवानरा (Primates) पासून उत्क्रांत झाले असावेत हे निःसंदिग्धपणे मांडले.

व्हिक्टोरिअन वातावरणात असलेल्या माणसासंबंधीच्या रोमँटिक कल्पनांचा अशा तऱ्हेने चक्काचूर झाला. माणूस देवदूत नसून उच्च प्रकारचे माकड आहे हे सत्य माणसाने धैर्याने स्वीकारले पाहिजे, हा विचार समोर आला. डार्विनचा त्याच्या समकालीनांवर व नंतरच्या पिढ्यांवर इतका प्रचंड व विस्तृत परिणाम आहे की. तो वर्णन करणे स्वतंत्र ग्रंथाचे काम आहे. मार्क्सवाद, फाशीझम, व नात्झीवाद यांसारख्या राजकीय विचारप्रणाल्यांनीही डार्विनचे विचार राबविले. त्यामुळे महायुद्धोत्तर काळात डार्विनविषयी प्रतिक्रिया झालीच. Survival of the fittest ही घोषणा देणारे स्पेन्सर, डार्विनचे (हे उद्गार खरे स्पेन्सरचे) "तत्त्वज्ञान" महाजनसत्ता व हुकूमशाहीकडे नेणारे आहे म्हणून त्यांच्या शास्त्रीय विचारांची देखील अवहेलना केली गेली. परंतु गेल्या पंचवीस-तीस वर्षांत उत्क्रांतिवादाला नवे उधाण आले आहे

नव उत्क्रांतिवादाच्या वाटेने गेल्यास आपल्याला सम्यक् जगत्–दर्शनाकडे जाता येते. आकाशगंगांच्या जडणघडणीपासून समाजांच्या जडणघडणीपर्यंत पाहाता येते. खगोलशास्त्र, पदार्थविज्ञान, रसायनशास्त्र,जीवशास्त्र, इतिहास, भूगोल, मानववंशशास्त्र, समाजशास्त्र, तत्त्वज्ञान या साऱ्या विज्ञानशाखांतून उत्क्रांतितत्त्व मार्गदर्शक ठरत असल्याचा अनुभव येतो. शास्त्राशास्त्रांतील जुन्या आखीव रेखीव सरहद्दी आज नष्ट होत आहेत आणि त्यांच्या मिलाफातून नव्या संयुक्त शास्त्रांच्या दिशा उघडत आहेत. या प्रक्रियेत उत्क्रांतिवाद महत्त्वाची भूमिका वठवीत आहे.

खुद्द जीवशास्त्रात शरीररचना आणि आनुवंशिकता यांबद्दल खूपच नवीन ज्ञान आज प्राप्त झाले आहे. त्याचा आधार घेऊन दोब्झहान्स्की, सीवॉल राईट, स्टेबिन्स, एर्न्स्ट मायर, जॉर्ज गेलार्ड सिमसन, ज्यूलिअन हक्सली हे नव–डार्विनवाद पुरस्कारीत आहेत. आनुवंशिकतेचे व आनुवंशिक शरीररचनेचे नियंत्रण करणाऱ्या जीन्स व क्रोमोझोम्सचे ज्ञान आता उपलब्ध झाले आहे. डार्विनच्या काळात ते अर्थातच नव्हते. रेडिएशन आणि रासायनिक द्रव्ये वापरून जीवशास्त्रज्ञ आता कृत्रिम बदल घडवून आणू शकतात. आनुवंशिक द्रव्यांचे रसायनशास्त्रदृष्ट्या स्वरूप काय असते याविषयीही संशोधन आता चालू आहे. शिवाय साऱ्याच "प्रजेचे" सैद्धांतिक जेनेटिक्स हाताळण्यासाठी आज रोनाल्ड फिशर, राईट यांच्या-

सारख्यांनी दिलेली गणितीं सूत्रे मौजूद आहेत. Variation चे एवढे संशोधन होऊ शकेल हे खुद्द डार्विनच्या स्वप्नातही नसेल.

थोर जेनेसिस्ट दोब्झहान्स्की तर म्हणतो की माणूस आणि एप् माकडे यांच्यातील फरक गुणात्मक नाहीच. तो केवळ संख्यात्मक आहे. अगदी मेंदूतील फरक सुद्धा. 'प्रोकॉन्सुल' हा माणूस व एप्स यांचा आद्य गोत्रज, केनियातील व्हिक्टोरिया सरोवराकाठी त्याचे अवशेष १९३० मध्ये डॉ. लेकीला सापडले. ते २५ दशलक्ष वर्षापूर्वीचे असावेत. भारतातील रामापिथेकस, इतालीतील कोलमॅन, द. आफ्रिकेतील ऑस्ट्रालोपिथेकस यांचे अवशेषदेखील अतिप्राचीन आहेत. (अगदी डार्विनला वाटल्याप्रमाणे.) जावा आणि पेकिंगमधील आदिमानवाचे अवशेष पाच लक्ष वर्षांपूर्वीचे असावेत. होमो इरेक्टस या नावाने ते ओळखले जातात. निअँडरथल हा आदिमानव युरोप, आशिया व आफ्रिका येथे एक लाख वर्षांपूर्वी वावरत असावा. तो शिकार करीत असे. प्राण्यांची कातडी पांघरीत असे आणि मृतांना पुरीत असे. तीस-चाळीस हजार वर्षांपूर्वी तो एकाएकी गायब झालेला दिसतो. आणि त्याची जागा होमो सॅपिन्सने (बुद्धिवान् आदिमानवाने) घेतलेली दिसते. हा सहा फूट उंचीचा भटक्या, शिकारी, हत्यारे बाळगणारा, गुहांच्या भिंतीवर चित्रे काढणारा आदिमानव क्रो–मॅगनॉन मॅन म्हणून देखील ओळखला जातो. आशिया, आफ्रिका, युरोप व ऑस्ट्रेलिया येथे तो आढळतो. हे गेल्या तीस वर्षांत माणसाच्या उत्क्रांतीचा जो मोठा पुनर्शोध झाला त्यामुळे आपणास समजून आले आहे. १९४८ मध्ये प्रो. एडिंगर यांनी शारीरिक बदल आधी झाले व मग मेंदूतील उत्क्रांती झाली हे सिद्ध केले आहे.

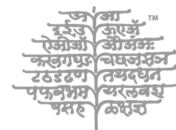
नव्या संशोधनानुसार वेगळ्या प्रकारचे श्रोणी (Pelvis) असणारी एप् माकडे जन्माला आली हा उत्क्रांतीतील सर्वांत मोठा टप्पा. या बदलामुळे त्यांना दोन पायांवर चालता येऊ लागले, नव्हे चालावेच लागले. त्याचा परिणाम म्हणून त्यांना हातात हत्यारे घेऊन हिंडता येऊ लागले. त्यामुळे झाडावरचा मूळचा शाकाहारी आदिमानव मांसाहारी बनला. हा बदल दशलक्ष वर्षांपूर्वी घडला असावा.

या शिकारी एप्समधील जास्त समर्थ होते तेवढेच टिकले व दहा हजार वर्षांपूर्वी ते शेतकरी बनले भटकंती संपवून स्थिर बनले. त्यांच्या भिन्न ठिकाणच्या वास्तव्यामुळे, नव्या उत्परिवर्तनां (mutations)मुळे, निसर्गनिवडीची प्रक्रिया चालू राहिल्यामुळ वंश निर्माण झाले आहेत. कॉकेस्वाईड, नीग्रॉईड, मंगोलाईड, आणि ऑस्ट्रालॉईड हे चार प्रमुख वंश होत. पण होमो सॅपिन्स या एकाच जातीच्या या साऱ्या शाखा

हे सारे नवे संशोधन पाहिले म्हणजे डार्विनच्या दूरदृष्टीची आपणास कल्पना येऊ शकते. अर्थात् वंश पुढे टिकतील की नाही याची शंकाच आहे ! "मेल्टिंग पॉट" म्हणून जिचे वर्णन केले जाते त्या अमेरिकेत भिन्न वंशांची माणसे आज एकत्र येत आहेत. एकमेकांशी विवाहबद्ध होत आहेत.

जे बदल रद्द करता येणार नाहीत अशा बदलांचा नैसर्गिक प्रवाह म्हणजे उत्क्रान्ती. संरचनेची वाढ, नाविन्य आणि वैविध्य यांना ही प्रक्रिया जन्म देत राहाते. एका अर्थाने सारे वास्तव हीच उत्क्रांती होय, असा अत्यंत व्यापक दृष्टिकोण आज निसर्गशास्त्रज्ञ मांडतात. जीवशास्त्रीय वैश्विक आणि मानवी अशा तीन प्रमुख अवस्थांत विभागून उत्क्रांतीचा विचार करता येतो. वैश्विक उत्क्रांतीची अवस्था जीवशास्त्रीय (जैविक) उत्क्रांतीच्या आधीची तर मानवी अवस्था तिच्यानंतरची. प्रत्येक अवस्थेची स्वतःची अशी वैशिष्टये, स्वतःची अशी पद्धती, वेग, स्वतःच्या अशा शक्यता, मर्यादा, आणि परिणाम. एका अवस्थेचा अर्थातच् दुसऱ्या अवस्थेवर परिणाम होऊ शकतो.

वैश्विक पातळीवर उत्क्रांती अनियत (random) परस्परप्रक्रियेमुळे घडून येते. काही अंशी भौतिक आणि काही अंशी रासायनिक असे तिचे स्वरूप असते. स्थलकालाच्या दृष्टीने ही उत्क्रांती अतिप्रचंड, अतिभव्य असते. जैविक उत्क्रांतीत तीन प्रक्रिया असतात. पहिली प्रक्रिया वैविध्याकडे नेणारी. दुसरी सुधारणांकडे नेणारी. पचनापासून अगदी साधारण शरीररचनेपर्यंतच्या सुधारणा. तिसऱ्या स्टॅसिजेनेसिस या प्रक्रियेत उत्क्रांत मर्यादा स्थिर पावतात. विशिष्ट जीवन अशा मर्यादेपर्यंत येऊन पोहोचते की, पुढे उत्क्रांतीच





बंद. उदा. घोडे, बहिरी ससाण्याचे डोळे व नजर. जैविक उत्क्रांतीतील सर्वात महत्त्वाची घटना म्हणजे जाणीवेचा उदय. मानसिक उत्क्रांतीत तीनही जैविक प्रक्रिया चालू राहातात. क्लॅडोजेनेसिसमुळे सांस्कृतिक भिन्नता निर्माण होते व एकाच संस्कृतीतही वैविध्य निर्माण होते. ॲनाजेनेसिसमुळे तांत्रिक, राजकीय, आर्थिक, शासकीय इ. क्षेत्रात सुधारणा घडतात, तर स्टॅसिजेनेसिस या प्रक्रियेमुळे निर्जीव संस्था, रूढी, चालीरीती नष्ट पावतात. पण मानसिक (मानवी) उत्क्रांतीत आणखी एक चौथी प्रक्रिया दृष्टोत्पत्तीस येते. ती म्हणजे कल्पना व तंत्रांचे व्यक्ती, समाज, संस्कृती व प्रदेश यांच्यात प्रसरण होते. वैविध्य नष्ट न होता उभ्या मानवी जमातीला एकता प्राप्त होते. स्वतःला जन्म देणाऱ्या द्रव्याच्या नव्या शोधातून जैविक उत्क्रांती घडते, तर स्वतःलाच जन्म देणाऱ्या मनामुळे मानसिक (मानवी) उत्क्रांती घडून येते.

अशा तऱ्हेने अत्यंत व्यापक उत्क्रांतिवादी दृष्टिकोणातून नवा आधुनिक माणूस विचार करू शकतो. यंत्रे, कलाकृती, शैक्षणिक पद्धती, शेतीची तंत्रे, धर्म, मूल्ये आणि ध्येये ह्या या दृष्टीने नैसर्गिक घटनाच होत. अगदी साम्राज्यांचे उदय आणि अस्तदेखील सांस्कृतिक उत्क्रांतीतील नैसर्गिक घटना.

आज होत असलेल्या फॉसिलसच्या अभ्यासावरूनही डार्विनचे विचार योग्य दिशेने नेणारे होते असे जाणवते. जसे जसे जुने फॉसिल्स मिळतात तसे तसे ते जास्त ढोबळ असल्याचे आढळते. आधुनिक गर्भविज्ञानाकडूनही पुरावे मिळत आहेत. कणा असलेल्या मासे, कासवे, सालामँडर्स, कोंबड्या, ससे, माणसे यांचे गर्भ अगदी प्राथमिक अवस्थेत सारखे असतात. सुरुवातीच्या अवस्थांत सर्वांनाच कल्ले (gill clefts, sits) आढळतात. गर्भविकासात सर्व प्राणी (झाडेसुद्धा) त्यांच्या अगदी प्राचीन उत्क्रांतीसारख्याच अवस्थांतून जातात. कारण त्यांच्या वाढीची जडणघडण त्यांनी समाईक पूर्वजांकडून घेतली आहे. कणा असलेले दोन प्राणी जेवढे जास्त सारखे तेवढा त्यांचा गर्भविकास जास्त समांतर.

केवळ रचनात्मक बाबतीत हे साधर्म्य दिसते असे नाही, तर त्यांच्या केमिकल मेकअप बाबतीतही अशा प्रकारचे साधर्म्य दिसून येते. नत्र वायवात्मक द्रव्य मासे अमोनिया म्हणून बाहेर टाकतात, तर बेडूक मूत्ररूपाने बाहेर टाकतात. माशासारख्या टॅडपोल अवस्थेत बेडूक नको असलेली द्रव्ये अमोनियाच्या रूपात बाहेर टाकतो. त्याचे युरिआ म्हणून विसर्जन तो तरुण बेडूक म्हणून रूपांतरित झाल्यावरच. सर्व प्राणी वांशिक अंगे (factors) न्यूक्लेईक ॲसिड्स् मधून जतन करतात व पुढील पिढ्यांना देतात. ॲमिबा, सूर्यफूल आणि माणूस यांची वांशिक गुण जतन करण्याची धाटणी सारखीच आहे.

डार्विनने 'भौगोलिक वाटणी' वर देखील खूप विचार केला होता. आजची झाडे आणि प्राणी यांच्या भौगोलिक वाटणीचे संशोधन डार्विनचे सिद्धान्त खरे ठरवीत आहे. हवाई बेटावर बेडूक आढळत नाहीत तर आयर्लंडमध्ये साप दिसून येत नाहीत. ऑस्ट्रेलियात परवापरवापर्यंत ससे दिसून येत नव्हते. अगदी अलीकडे ते नेण्यात आले. भिन्न प्रदेशांत भिन्न प्रकार उत्क्रांत झाले आणि त्यांची विभागणी पाणी पर्वत यांच्यामुळे मर्यादित झाली असा निष्कर्ष आज काढला जातो. आफ्रिकेतील पक्षी आणि सस्तनप्राणी अमेरिकेतील अशा पक्ष्या-प्राण्यांपेक्षा वेगळे आहेत. 'कॅट' कुटुंबाचे प्रतिनिधी भारत आणि आशियात वाघांच्या रूपात दिसतात तर दक्षिण अमेरिकेत प्यूमांच्या रूपात आढळतात. हाच प्रकार आफ्रिकेतील शहामृगाच्या, द० अमेरिकेतील ऱ्हीआसच्या व ऑस्ट्रेलियातील एमूसच्या बाबतीत आढळतो.

गेल्या काही हजार वर्षात- विशेषतः गेल्या २००-२५० वर्षात पद्धतशीर लागवड व पैदास करून माणसाने अनेक खाण्यास योग्य अशा वनस्पती व प्राणी निर्माण केले आहेत त्यावरून डार्विनच्या पाळीव- "डोमेस्टिक" निवडीबद्दलच्या कल्पना रास्त होत्या असे म्हणता येते.

'दि डिसेंट ऑफ मॅन' मधील अनेक भाग असे सूचित करीत होतेच की डार्विनचा जीवशास्त्रीय क्षेत्रातील उत्क्रांतिवाद समाजशास्त्रीय विचारातदेखील मार्गदर्शक ठरण्यासारखा आहे. उत्क्रांतिवाद समाजशास्त्रीय क्षेत्रात आणण्याचे काम हर्बर्ट स्पेन्सरने सुरू केले आणि आजतागायत ते चालूच आहे. मार्क्सवाद्यांचा द्वंद्वविरोधविकासवाद हाही एक प्रकारचा उत्क्रांतिवादच होता. तो काही अंशी फसला

याचाही उत्क्रांतिवादाच्या वाढीस उपयोगच झाला. उत्क्रांतीची प्रगतीशी सांगड तर अनेक समाजचिंतकांनी घातलेली दिसते. एल्. एच्. मॉर्गन, बाखहोफेन, ए. सी. हाल्डेन, एंगेल्स, हॉबहाऊस, मरडॉक, हे त्यांतील काही अग्रगण्य. शिकार करणे, पशुपालन, (पॅस्टोरॅलिझम) आणि शास्त्रशुद्ध शेती या अवस्थांतून समाजांची उत्क्रांती घडली आहे; तर स्वैराचार, समूहविवाह, मातृ-सत्ताक कुटुंबे, पितृसत्ताक कुटुंबे व पती-पत्नींची सारखी सत्ता असणारी छोटी छोटी विभक्त कुटुंबे यांतून कुटुंबसंस्थेची उत्क्रांती घडलेली आहे. प्रगती साधलेली आहे. धर्मविचाराच्या क्षेत्रात तर ॲनिमिझम (टोटेमिझम), अनेकदैवतवाद व शेवटी एकेश्वरवाद या उत्क्रांतीच्या अवस्था जवळ जवळ सर्वमान्य झाल्या आहेत. आर्थिक क्षेत्रात प्राथमिक रानटी समाजसत्तावाद, कौटुंबिक खाजगी मालमत्ता, आणि राज्याची मालमत्ता अशी उत्क्रांती घडते असे सांगितले जाते. अनेक मानववंशशास्त्रज्ञांनीही उत्क्रांतितत्त्व पुनरुज्जीवित केले आहे उदा. त्यांनी असे दाखवून दिले आहे की, शिकार आणि संचय करणे हे गुरांचे कळप पाळणे आणि शेती करणे यापेक्षा अगोदरचे आहे, पाषाणयुग हे पृथ्वीवरील सर्व देशांत धातुयुगाच्या अगोदरचे आहे आणि कोठेही राजकीय संघटन हे सामाजिक संघटनानंतरच घडलेले दिसून येते.

मॅकआयव्हर सारखे विद्वान् उत्क्रांतीचा प्राण भिन्नीभवनात (differentiation) आहे असे सांगतात. एल्. टी. हॉबहाऊससारखा अभ्यासक समाज उत्क्रांत होत होत, प्रगती करत करत प्रमाण, कार्यक्षमता, स्वातंत्र्य व परस्परपूरकता या ध्येयांकडे वाटचाल करतो असा सिद्धान्त मांडतो तर अरविंद घोषांसारखे तत्त्वचिंतक आध्यात्मिक उत्क्रांतीचे रहस्य उलगडू पाहात आहेत.

सामाजिक प्रश्नांचा विचार उत्क्रांतिवादाच्या दृष्टिकोणातून करण्याचा शहाणा मोह कोणालाही होतो; पण या संदर्भात एस्. एफ्. नाडल या समाज शास्त्रज्ञाने केलेले मार्मिक व 'सुंदर' भाष्य सदैव लक्षात ठेवण्यासारखे आहे. तो म्हणतो, " प्रत्यक्ष पहाणीतील अनुभवांतून निर्माण होणाऱ्या प्रश्नांची उत्तरे उत्क्रांतिवाद देऊ शकत नसेल हे खरे असले तरी तत्त्वज्ञानीय सद्सद्विवेकबुद्धीला तो पटतोच उत्क्रांतीचे उपनियम कदाचित् इतकेसे उपयुक्त ठरत नसतील पण उत्क्रांती आहे हे सत्य आपणास स्वीकारावेच लागते."

सांस्कृतिक विचारांच्या क्षेत्रात तर उत्क्रांतिवादाचे अधिराज्यच आहे असे म्हणावे लागते. बहुतेक शास्त्रज्ञांचा हा विश्वास आहे की मानवाची उत्क्रांती ही सतत चालू राहील. तिचे स्वरूप मात्र सांगता येणे अवघड आहे. मेंदूचा आकार दिवसेंदिवस वाढत जाईल व शरीराचे महत्त्व क्रमीकमी होत जाईल, असा अंदाज काहीजण व्यक्त करतात. काहींना पुढील मानवी जग यंत्रांचे पूर्ण वर्चस्व असलेले असेल असे वाटते.

गेल्या पन्नास हजार वर्षात माणसाच्या मानसिक शक्तीत फारसा फरक पडलेला नाही. आणि त्याची जैविक उत्क्रांती पूर्ण होऊन आता यापुढे फक्त सांस्कृतिक उत्क्रांती होणार आहे असा सांस्कृतिक उत्क्रांतिवादाचा प्रमुख सिद्धान्त आहे. ३० दशलक्ष वर्षांपूर्वी आदिमानवाचा मेंदू ३०० ते ४०० घन सेंटीमीटर्स होता. पुढील २९ दशलक्ष वर्षांत तो जवळ जवळ दुप्पट झाला. तर नंतरच्या पाच लक्ष वर्षांत तो १४०० ते १७०० घनसेंटीमीटर्स झाला. या वाढीतील मेंदूच्या पुढील भागातील कालिक लोबची वाढ ही सांस्कृतिक उत्क्रांतीला कारणीभूत ठरली आहे. या वाढीमुळे मानव भविष्यकाळाचा विचार करू शकतो: योजना आखू शकतो. परंपरा निर्माण करून ज्ञानही जतन करू शकतो. उत्क्रांतीची सांस्कृतिक परिमिती ती हीच.

माणसाचे भवितव्य आता सांस्कृतिक उत्क्रांतीमुळे परिस्थितीच्या हातात उरलेले नाही. माणूस आता त्याला मानवेल अशा तऱ्हेने परिस्थितीच घडवू, बदलू शकतो. थोडक्यात डार्विनचे निसर्ग-निवडीचे तत्त्व आता हाकलून लावले जात आहे. निसर्ग-निवड हे संगती लावणारे तत्त्व आहे खरे पण ते आंधळेपणाने (?) कार्य करते. शारीरिक यंत्रणा जास्त सुधारित झाली म्हणजे निसर्गाला पुरे. पण सांस्कृतिक उत्क्रांतीतील मानसिक--निवड हे सुव्यवस्थापन निर्माण करते. ते माणसाला मागून पुढे ढकलत नाही तर पुढून पुढेच खेचते. कुठली मूलतत्त्वे, गुणधर्म परंपरेत समाविष्ट करून घ्यायचे, कुठले टाकून द्यायचे हे जीन्स थोडेच ठरविणार ? ते मानवाचे मन ठरविणार. मानसिक उत्क्रांतीत, सांस्कृतिक उत्क्रांतीत मनच बदलते. परिस्थितीनुसार, ज्ञानप्राप्तीनुसार

नवी ध्येये, आशा, आकांक्षा माणसासमोर ठेवण्याचे कार्य मानसिक निवडच करते.

सांस्कृतिक उत्क्रांतीच्या दृष्टिकोणात फार मोठा आशावाद दडलेला आहे. "Man may be excused for feeling some pride at having risen though not through his own exertions to the very summit of the organic scale; and the fact of his having thus risen instead of having been aboriginally placed there may give him hope for a still higher destiny in the distant future." या डार्विनच्या उद्गारांची आठवण करून देणारा समर्थ आशावाद.

पण हे लक्षात ठेवले पाहिजे की, हा आशावाद भाबडा किंवा भोळसट नाही. जे होते ते बऱ्यासाठीच होते अशी समजूत त्याच्या पाठीशी नाही. तो विज्ञानाधिष्ठित प्रयत्नांचा पाठपुरावा करणारा आशावाद आहे. फ्यूचरॉलजी सारखी नवी विज्ञान-शाखा निर्माण करीत असलेला आशावाद आहे.

वातावरणाचे प्रदूषण, नैसर्गिक संपत्तीची वारेमाप उधळण, लोकसंख्येची भयानक वाढ यांसारखे प्रश्न आज आपणास भेडसावत आहेत. उत्क्रांतिवादावर विश्वास असणारे अनेक फ्यूचरॉलजीस्ट या प्रश्नांवर तोडगा म्हणून 'नियंत्रित उत्क्रांती'ची कल्पना मांडीत आहेत. अचूक माहिती एकत्रित करणे, स्पेशॅलिस्टांना एकत्रित आणून त्यांच्यात सुसंवाद निर्माण करणे, 'संपूर्ण वास्तवाचा' विचार करणाऱ्या अकादम्या प्रस्थापित करणे, पन्नास वर्षांनी काय घडेल, शंभर दोनशे वर्षांनी आपल्या अडचणी काय असतील याचा वैज्ञानिक वेध घेणे, अयशस्वी क्रांत्यांनी उत्क्रांती साधणे, अशासारख्या गोष्टी आजचे उत्क्रांतिवादी करू पाहात आहेत.

विसाव्या शतकात जी आधुनिकता आणि जो आधुनिक मानव निर्माण झाला आहे त्याला डार्विनने खूपच काही दिले आहे. हा आधुनिक मानव 'ईश्वरपुत्र' राहिलेला नसून 'निसर्गपुत्र' झालेला आहे. याचे प्रमुख श्रेय डार्विनकडेच जाते. मात्र धार्मिक प्रेरणांवर सरसकट हल्ला चढवावा असे डार्विनने त्याला कधीच सांगितले नाही की स्वतःही तसे कधी केले नाही. "माझे ईश्वरशास्त्र म्हणजे नुसता घोटाळा आहे. विश्वाकडे नुसत्या अंध अपघाताचा परिणाम म्हणून मी पाहू शकत नाही. तसेच तपशील पाहिला असता त्यामागे काही सूत्र, दयाघनसूत्ररचना असावी यालाही पुरावा दिसत नाही" हीच त्याची अखेरपर्यंत म्हणजे १८७० पर्यंत भूमिका होती. स्वतःला तो 'संशयवादी' (अॅग्नॉस्टिक) म्हणवून घेत असे.

'संघर्ष' या कल्पनेला डार्विनने फार मोठी प्रतिष्ठा प्राप्त करून दिली. प्रगती हवी असेल, तर उत्क्रांती हवी आणि उत्क्रांतीचा मार्ग संघर्षातूनच जातो हे सत्य त्याने आधुनिक मनावर बिंबविले. त्यामुळे या युगातील मानव संघर्षोन्मुख झाला. मार्क्सने तर डार्विनच्या 'अस्तित्वाच्या झगड्याला' वर्गसंघर्षाचे असे काही वळण दिले की, त्यातून नवा इतिहासच उभा राहिला.

डार्विनने आधुनिक माणसाला भविष्याकडे आशेने पाहायला शिकविले. आदर्श हे भूतकाळात नसून उत्क्रांतीच्या वाटेवर पुढे येणाऱ्या भविष्य-काळात आहेत हा विश्वास त्याने दिला. भविष्य-काळातील मानव जास्त परिपूर्णतेकडे गेलेला असेल असा दिलासा त्याच्या सिद्धान्तातूनच मिळत होता. उत्क्रांतीच्या प्रवाहात जे नंतर येते ते नवे असते आणि जास्त उत्क्रांत असते, अर्थातच् जास्त सुधारित व प्रगत असते. त्यामुळे त्याचा स्वीकार करण्यातच हशील आहे, हे मनोवळण आधुनिक माणसाला डार्विनमुळेच मिळाले. आणि हे मनो-वळणच 'जुनं ते सोने' ही श्रद्धा जाऊन 'नवे ते सोने' ही श्रद्धा येण्यास उपयुक्त ठरले.

अखंड संशोधन, गवसलेले सत्य स्वरूपात नम्रपणे परंतु निर्भयपणे मांडण्याची तयारी, सतत प्रयोग करीत राहाण्याची जिद्द आणि साऱ्या मानवजातीच्या हिताची निस्सीम कळकळ यांनी तेजःपुंज झालेले डार्विनचे स्वतःचे जीवन तर विसाव्या शतकातील अनेक शास्त्रज्ञांना आणि अभ्यासकांना नेहमीच प्रेरणा देत आले आहे.

डार्विनसाहेबांनी माणसाला त्याचे पूर्वज माकड होते हे सांगितले, हे जितके खरे तितकेच त्यांनी त्याला उत्क्रांतीच्या अनन्य-साधारण नव्या टप्प्यावर उभे केले हेही खरे. नवा आधुनिक माणूस त्यांचा ऋणी आहे!

ग्रंथ-परीक्षण

'अनौपचारिक शिक्षण': श्री. ज. पां. नाईक [अनुवादक- श्री. वि. स. वाळिंबे] प्रकाशक- चित्रा नाईक, संचालक, इंडियन इन्स्टिटयूट ऑफ एज्युकेशन, पुणे-४; प्रथमावृत्ती १९७८; पृ. १२८; किंमत १० रुपये.

शाळा, महाविद्यालये इत्यादींमधून मिळणाऱ्या औपचारिक शिक्षणाच्या मर्यादा आता स्पष्ट झाल्या असल्यामुळे आणि अशा औपचारिक शिक्षण-पद्धतीमधील अनेक दोष तीव्रतेने जाणवू लागल्यामुळे, हल्ली जगात बहुतेक सर्वत्रच शिक्षणतज्ज्ञांचे लक्ष अनौपचारिक शिक्षणाच्या उपयुक्ततेकडे वळले आहे. या अनौपचारिक शिक्षणाचे स्वरूप, प्रयोजन, व्याप्ती, लाभ, मर्यादा इ. पैलू स्पष्ट करणारे प्रस्तुत पुस्तक भारतीय शिक्षणपद्धतीविषयी एक नवी, सर्वंकष, वास्तव व व्यवहारोन्मुख दृष्टी देऊन जाते, यात मुळीच संशय नाही. उदा. "प्रत्येक व्यक्तीला आयुष्यभर विद्यार्थी राहणे शक्य आहे, तशी आवश्यकताही आहे आणि आपल्याजवळचे ज्ञान नि कौशल्य ज्यांना ग्रहण करण्याची इच्छा आहे त्यांना ते देण्याची संधी मिळाली पाहिजे हे अनौपचरिक शिक्षणाचे तत्त्वज्ञान आहे. त्यामुळे अनौपचारिक शिक्षण, शिकत राहणारा समाज निर्माण करीत असते. (पृ. ७०) यांसारख्या वाक्यांवरून लेखकाची दृष्टी स्पष्ट होते. विश्लेषण, वर्गीकरण, पर्यायी मतांचा ऊहापोह, संख्याशास्त्रीय पुरावे, तर्काधिष्ठित निष्कर्ष, समतोल वृत्ती, विधायक दृष्टिकोण इ. वैशिष्टयांमुळे या पुस्तकातील विवेचन साधार, शास्त्रीय व सांगोपांग झाले आहे. अनुभवांची समृद्धी, चिंतनाचे मूलगामित्व आणि विचारांची सुस्पष्टता यांमुळे लेखन आपोआपच सुसूत्र व मुद्देसूद झाले आहे. परंतु ही वैशिष्टये असूनही एखादा ग्रंथ शुष्क होऊ शकतो. हा ग्रंथ मात्र तसा झालेला नाही. कारण, जिवंतपणा निर्माण करणारी अशी काही खास वैशिष्टये त्यात आहेत. सामाजिक जाणीव, गरीब व वंचित लोकांच्या उत्थानाची तळमळ, श्रेष्ठ मूल्यांवर आधारलेल्या एका स्वस्थ, समर्थ, स्वावलंबी व सुसंस्कृत व अशा समाजाच्या निर्मितीचा ध्यास आणि पुस्तकी पांडित्यापेक्षा सिद्धांतांच्या कार्यवाहीचा आग्रह ही त्यांपैकी काही वैशिष्टये होत. उदा.- "बौद्धिक आणि शारीरिक कष्टांची कामे करणाऱ्यांना समान दर्जा देणारी आणि वेतनश्रेणी दुरुस्त करणारी नवी मूल्यपद्धती आपण स्वीकारली पाहिजे. त्याचप्रमाणे सर्वांना -केवळ उच्चभ्रू वर्गालाच नव्हे; तर साऱ्या जनतेला -शिक्षण दिले पाहिजे. हे उद्दिष्ट साध्य करणाऱ्या कार्यक्रमात अनौपचारिक शिक्षण महत्त्वाची कामगिरी बजावू शकेल. (पृ. ३७)" किंवा, "विशेषत: गरीब आणि वंचित वर्गांना शिक्षित आणि संघटित करणे हा या मार्गाचा मुख्य उद्देश आहे. कारण त्यायोगेच हे वर्ग स्वत:ला मुक्त करून आपले जीवनमान सुधारू शकतील आणि समान नि न्याय समाजव्यवस्था निर्माण करणाऱ्या आपल्या कार्यात साहाय्यभूत होऊ शकतील." यांसारख्या वाक्यांतून लेखकाची सामाजिक जाणीव स्पष्ट झालेली आहे.

डॉ. झाकीर हुसेन यांच्या स्मृत्यर्थ दिलेल्या व्याख्यानातील काही कल्पनांचा विस्तार करून श्री. नाईक यांनी 'सम परस्पेक्टिव्हज् ऑन नॉन-फॉर्मल एज्युकेशन' हे इंग्रजी पुस्तक लिहिले होते. श्री. वि. स. वाळिंबे यांनी केलेला त्याचा मराठी अनुवाद म्हणजे प्रस्तुत पुस्तक होय. तीन प्रकरणे आणि चार परिशिष्टे यांमध्ये ते विभागले आहे. 'काही प्राथमिक प्रश्न' या पहिल्या प्रकरणात सहज शिक्षण, अनौपचारिक शिक्षण आणि औपचारिक शिक्षण यांचे स्वरूप स्पष्ट केले असून अनौपचारिक शिक्षण म्हणजे काय, त्याची भारता-

तील ऐतिहासिक पार्श्वभूमी, त्याच्याविषयी सध्या जगभर केला जाणारा विचार इ. प्रश्नांची चर्चा केलेली आहे. 'संकल्पना, पद्धती आणि दर्जा' या दुसऱ्या प्रकरणात प्रारंभी औपचारिक व अनौपचारिक शिक्षणांतील भेद स्पष्ट केला आहे त्यानंतर शाळामुक्त समाज, अनौपचारिक शिक्षण आणि कार्यानुभव, अनौपचारिक शिक्षण आणि विकास इ. विषयांची चर्चा आहे. 'कार्यक्रम, संघटना आणि कार्यवाही' हे तिसरे प्रकरण आहे. औपचारिक शिक्षणपद्धतीची व्याप्ती वाढविणे, अनौपचारिक शिक्षणाच्या परंपरागत कार्यक्रमांचे आधुनिकीकरण, अनौपचारिक शिक्षणाच्या आधुनिक कार्यक्रमांचा विकास, विशिष्ट गटातील लोकांसाठी अनौपचारिक शिक्षणाचे कार्यक्रम इ. मुद्द्यांची या प्रकरणात चर्चा आहे. शेवटी, 'शिक्षणक्रमातील राजकारणविषयक आशय', 'शालेयपूर्व मुलांसाठी अनौपचारिक शिक्षण,' 'हेतुनिष्ठ प्राथमिक शाळा' आणि 'शाळेत न गेलेल्या युवकांसाठी अनौपचारिक शिक्षण', ही चार परिशिष्टे जोडलेली आहेत.

एकंदरीत, विषयाचे सम्यक आकलन झालेल्या एका तज्ज्ञ व्यक्तीने ते आकलन या पुस्तकात समर्थपणे शब्दबद्ध केलेले असल्यामुळे, हे पुस्तक उद्बोधक झालेले आहे. लेखकाने अशा ग्रंथांतून एरव्ही आढळणारा स्वप्नाळूपणा टाळलेला आहे. झटपट यश येणार नाही, याची त्याला जाणीव आहे. वाटेतील खाचखळग्यांकडे त्याने डोळेझाक केलेली नाही. तरीही तो आशावादी आहे. (आणि तसे असलेही पाहिजे !) परंतु शिक्षणक्षेत्रातील सध्याच्या प्रचंड अव्यवस्थेकडे पाहता लेखकाची जागरूक व्यवहार्यताही मृगजळासारखी वाटल्याखेरीज रहात नाही !

—आ. ह. साळुंखे

'ऋग्वेदसंहिताकार आणि फादर एस्तेलर' : लेखक डॉक्टर मधुकर अनंत मेहेंदळे, कौशिक व्याख्यानमाला क्रमांक १८, प्रकाशक— शिक्षण प्रसारक मंडळी पुणे ३०; १९७६; पृ. १६ + ११४; मूल्य ८ रुपये.

सतराव्या शतकात ईस्ट इंडिया कंपनीच्या द्वारे ब्रिटिशांनी भारतात व्यापाराच्या निमित्ताने प्रवेश केला आणि हलके हलके सर्व भारतावर वर्चस्व स्थापित करून एकोणिसाव्या शतकात भारताचे राज्य ब्रिटिश राणीच्या हवाली केले. ईस्ट इंडिया कंपनीच्या अधिकारी वर्गात भारत आणि भारतीय विद्या यासंबंधी जिज्ञासा बाळगणारे अनेक विद्वान् होते. त्यांनी येथील विविध भाषांतील साहित्याचा, संस्कृतीचा आणि इतिहासाचा साक्षेपाने अभ्यास सुरु केला. त्यांच्या द्वारा येथील प्राचीन संस्कृत ग्रंथभांडार युरोपातील विद्वानांना खुले झाले. या विद्वानांनी वेदादी प्राचीन संस्कृत ग्रंथांचा चिकित्सापूर्ण अभ्यास करून भारतीय विद्येचे यथार्थ रूप नव्याने प्रकाशात आणण्याचे प्रयास केले, एवढेच नव्हे तर जगातील प्राचीन भाषांशी संस्कृत भाषेचा असलेला संबंध सिद्ध करून नवीन भाषाविज्ञानाच्या साहाय्याने जगाच्या सर्वांगीण इतिहासात एक नवे दालन उघडले.

पाश्चात्य संस्कृत विद्वानांना एकोणीसाव्या शतकात ऋग्वेदाचा परिचय होताच त्यांनी त्याचा चिकित्सापूर्वक अभ्यास करावा हे स्वाभाविकच होते. ऋग्वेदातील सूक्तांचे ऋषि–कवि आणि त्या सूक्तांचा संकलनकार यांच्यामध्ये बराच मोठा काळ गेला असला पाहिजे, आणि या कालावधीत भाषेच्या स्वरूपात जे फरक झाले त्यांच्या प्रभावामुळे मूळ रचलेल्या सूक्तांत उच्चारात्मक फरक झाले असावेत असा कयास त्यांनी बांधला. या अभ्यासकामध्ये डॉ. ओल्डेनबर्ग हे प्रमुख होते. जुन्या संस्कृत भाषेत लिहिलेल्या ऋग्वेदीय सूक्तांचे अर्थज्ञान संपादन करण्याच्या कामी जसजसे विद्वानांना यश मिळत गेले तसतसे विद्यमान ऋक्संहितेच्या परंपरागत स्वरूपात बदल सुचविण्याची त्यांची प्रवृत्ती कमी होऊ लागली.

परंतु मुंबईच्या सेंट झेवियर्स कॉलेजमधील संस्कृतचे प्राध्यापक डॉ. एस्तेलर यांच्या मते ऋषींनी रचलेले मंत्र ज्या मौखिक परंपरेने जतन केले, त्या परंपरेत सध्या प्रचलित असलेला पाठ पक्का होण्यापूर्वीच्या काळात संहिताकारांनी केवळ उच्चारात्मक बदल केले एवढेच नव्हे तर मंत्रांतील पदांची रूपे बदलली, शब्द बदलले किंवा नवे घातले आणि

शब्दांची आणि पादांची आनुपूर्वीही बदलली. अशा प्रकारे स्वत: बसविलेल्या कसोटीच्या आधारे ऋषींचा मूळ मंत्रपाठ शोधण्याचा उपक्रम फादर एस्तेलर यांनी केला, आणि आपल्या प्रयत्नांचा परिपाक म्हणून गेल्या पंचवीस वर्षांत अनेक लेख नियतकालिके, अभिनन्दन ग्रंथ इत्यादींमध्ये प्रसिद्ध केले. अशा प्रकारे संस्कृत वाङ्मयातला पायाभूत ग्रंथ जो ऋग्वेद, त्याचे स्वरूप स्वतःच्या कल्पनेप्रमाणे बदलून टाकण्याचा क्रांतिकारी उपक्रम फादर एस्तेलर यांनी सातत्याने चालविला. त्यांनी मूळचे म्हणून ठरविलेले मंत्रपाठ वैदिक भाषाविज्ञानाच्या भूमिकेवरून तपासून सत्य शोधणे आवश्यक होते. त्यांच्या संशोधनाच्या दिशेला पाठिंबा देणारा कोणी विद्वान उभा राहिला नाही; तसेच तिच्यासंबंधी नापसंतीचा स्पष्ट उच्चारही कोणी केला नाही. अशा स्थितीत फादर एस्तेलर यांच्या संशोधनाचे समीक्षण करण्याची कामगिरी डॉ. मेहेंदळे यांनी स्वीकारली. ऋग्वेद आणि वैदिक भाषाविज्ञान या विषयांच्या दीर्घकालीन परिशीलनामुळे डॉ. मेहेंदळे यांना असे समीक्षण करण्याचा अधिकार स्वाभाविकच प्राप्त झाला आहे. फादर एस्तेलर यांच्या संशोधनाचा परामर्श डॉ. मेहेंदळे यांनी प्रथमतः सन १९७४ मध्ये कुरुक्षेत्र येथे झालेल्या अखिल भारतीय प्राच्यविद्या परिषदेच्या सत्ताविसाव्या आधिवेशनात वेदविभागाच्या अध्यक्षीय इंग्रजी भाषणात घेतला. या विषयाचा थोडा अधिक विस्तार करून सन १९७५ च्या एप्रिल महिन्यात शिक्षण प्रसारक मंडळीच्या विद्यमाने पुणे येथे सर परशुरामभाऊ महाविद्यालयात अठरावी कौशिक व्याख्यानमाला त्यांनी गुंफिली. सदर व्याख्याने पुस्तिकेच्या रूपाने प्रकाशित करण्यात आली आहेत.

एकूण चार व्याख्यानांपैकी पहिल्या व्याख्यानात डॉ. मेहेंदळे यांनी फादर एस्तेलर यांची भूमिका विशद केली आहे. आणि तिचे सामान्य समीक्षण केले आहे. फादर एस्तेलर संहिताकारावर असा आरोप करतात की अभिनिहित किंवा क्षैप्र संधी ऋषीने केला नसताना संहिताकाराने छंदोदोष पत्करूनही तो केला आहे एवढेच नव्हे तर छंदोदृष्टचा निर्दोष असलेल्या मंत्रातही त्याने संधीमध्ये हस्तक्षेप केला आहे. अभिनिहित संधीसंबंधी डॉ. ओल्डेनबेर्ग यांनी केलेल्या पहाणीकडे डॉ. मेहेंदळे यांनी अंगुलीनिर्देश केला आहे आणि असे दाखवून दिले आहे की मंत्रकर्त्या ऋषीने छंदाचा विचार करून संधीसंबंधी जे धोरण आखले त्यात संहिताकाराने प्राय: बदल केला नाही ; मंत्रपाठ ज्या परंपरेने आला त्याच परंपरेने पुढे चालविण्याचे त्याचे धोरण आहे. छंदोविषयक दोष असेल तर तो मंत्रकाराचा आहे, संहिताकाराचा नाही. यास्काचार्यांनी आपल्या निरुक्तात (१–२०) निर्देशिलेले वेदाध्ययनपरंपरेचे स्वरूप सांगून डॉ. मेहेंदळे यांनी असे दाखवून दिले आहे की नियतानुपूर्व्यता आणि नियतवाचोयुक्तिता हे श्रुतीचे विशेष लक्षात घेता कोणत्याही अवस्थेत मूळ मंत्रात बुद्धिपुरस्सर फरक करण्यात आलेले असणे मुळीच संभवनीय नाही. उच्चारविषयक काही बदल करावयाचे तर ब्राह्मणकालानंतर वैयाकरणांना आपले नियम लावून ते करता आले असते. परंतु पावित्र्याच्या भावनेशी निगडित असलेल्या मंत्रांना हात लावणे त्यांना अशक्य होते.

दुसऱ्या व्याख्यानात डॉ. मेहेंदळे यांनी फादर एस्तेलर यांनी कल्पिलेल्या काही पाठांचे निवडक नमुने देऊन त्यांच्या सूचना कशा गैरलागू आहेत हे दाखविले आहे. फादर एस्तेलर यांच्या मते संहिताकाराने पुढील प्रकारे मंत्रपाठात बदल केला आहे: १) संधि टाळण्यासाठी पदांचा विपर्यय, २) संधि टाळण्याचे कारण नसता पदांचा विपर्यय, ३) संहिताकाराने सूक्तात अज्ञानमूलक ढवळाढवळ केली, ४) मंत्रातील पदे नीट न ओळखता आल्यामुळे संहिताकाराने पदांची रूपे बदलली, ५) मंत्रार्थाविषयी संहिताकाराने गैरसमज करून घेतला आणि मूळचा शब्द काढून दुसरा घातला.

अशा प्रकारे संहिताकाराने मंत्रपाठात चुका केल्याची कल्पना करून विविध बौद्धिक कसरतींच्या आधारे फादर एस्तेलर यांनी त्या ठिकाणी नवीन पाठ सुचविलेले आहेत. वस्तुत: मूळ संहितापाठ स्वीकारला असता मंत्रार्थाचा योग्य उलगडा होतो असे डॉ. मेहेंदळे यांनी दाखवून दिले आहे. आणि फादर एस्तेलर यांनी योजिलेल्या क्लृप्त्यांची अशास्त्रीयता सिद्ध केली आहे. क्वचित् एखाद्या मंत्राच्या अर्थाचा उलगडा समाधानकारक वाटला नाही तरी

तेवढ्याने फादर एस्तेलर यांच्या क्लृप्तीचे मुळीच समर्थन होत नाही.

इंडो-युरोपीय भाषांत चतुर्थी एकवचनाचा "ऐ" हा प्रत्यय आढळतो; तो वैदिक संस्कृतातही असला पाहिजे अशी कल्पना करून फादर एस्तेलर यांनी ऋग्वेदात तो शोधण्याचा प्रयत्न केला आहे, आणि तो प्रत्यय सिद्ध करण्यासाठी काही मंत्रपाठात बदल सुचविले आहेत. वस्तुतः हा प्रत्यय वैदिक संस्कृतात नाही असे सर्व वैदिक भाषापंडितांचे मत आहे. फादर एस्तेलर यांच्या या प्रयत्नांची चिकित्सा डॉ. मेहेंदळे यांनी तिसऱ्या व्याख्यानात केली आहे.

चौथ्या व्याख्यानात डॉ. मेहेंदळे यांनी काही संबंधित प्रश्नांची चर्चा केली आहे. ज्या छंदोदोषांचा एवढा बडिवार फादर एस्तेलर यांनी माजविला आहे तो खरोखरो दोष आहे काय, असा मूलभूत प्रश्न डॉ. मेहेंदळे यांनी उपस्थित केला आहे. जर्मन पंडित डॉ. थीम यांनी मंत्रार्थाचा विचार करून असे दाखविले आहे की ज्या मंत्रात छंदामध्ये एखादे अक्षर कमी आहे अशा निदान काही मंत्रात तरी मंत्रकर्त्याने तशी अक्षरसंख्या सहेतुक ठेवली आहे, मंत्रपाठाचा विचार करताना वस्तुतः त्या मंत्राच्या उदात्तादि स्वरांचा विचार करणे आवश्यक आहे. फादर एस्तेलर यांनी तो केलेला नाही या वस्तुस्थितीकडेही डॉ. मेहेंदळे यांनी लक्ष वेधले आहे. एखादा मंत्र त्याच वेदात पुनरुक्त झालेला असतो; एका वेदातून दुसऱ्या वेदातही मंत्र घेतलेले असतात. अशा वेळी मंत्रपाठात क्वचित वैचित्र्य आढळून येते. या पाठवैचित्र्याचा विस्तृत अभ्यास काही पंडितांनी केला आहे. हे पाठवैचित्र्य संहिताकाराने हेतुतः घडवून आणले असे फादर एस्तेलर यांचे म्हणणे आहे, ते बरोबर नाही. काही मंत्रात क चा ग, म चा व, च चा ज असे बदल झालेले आहेत. वर्णातील स्वरांचेही क्वचित बदल झाले आहेत. "अशी ध्वनिपरिवर्तने झाली असल्याचे आपल्याला मानता येणार नाही. दोन निराळ्या शब्दांची रूपे ऋषीनींच काही कारणासाठी वापरली आहेत असे मानणे योग्य ठरेल." (पृष्ठ ८८) असे डॉ. मेहेंदळे यांनी म्हटले आहे. मंत्रांचा कर्मात विनियोग सांगितला असेल अशा ठिकाणी मंत्रकर्त्या ऋषींनी हेतुपूर्वक भिन्न रचना केली असे म्हणणे योग्य होईल. परंतु अध्ययन–अध्यापनपरंपरेच्या ओघात मूळ यजुर्वेदाचे शाखाभेद होतांना, किंवा ऋग्वेदातील मंत्र सामवेदासाठी घेतांना क्वचित् उच्चारभेद झालेले असणे शक्य आहे. असे अंशतः बदललेले मंत्रपाठ त्या त्या परंपरेने पुढे स्थिर झाले.

वैदिक वाङ्मयाच्या विविध अंगांची संशोधनपूर्वक मांडणी आणि चर्चा मराठी भाषेत डॉ. श्री. व्यं. केतकरांच्या महाराष्ट्रीय ज्ञानकोशाच्या प्रास्ताविक खंडापासून होत आली आहे. अन्य भारतीय भाषांमध्ये इतक्या उच्च पातळीवर या विषयाचा प्रपंच क्वचितच होत असेल. ही परंपरा डॉ. मेहेंदळे यांच्या पुस्तिकेतील विवेचनाने पुढे चालविली आहे, ही आनंदाची आणि अभिमानाची बाब आहे.

– चिं. ग. काशीकर

'तत्त्वज्ञानातील समस्या' – बर्ट्रंड रसेल; भाषांतर व प्रास्ताविक भाष्य : मे. पुं. रेगे; प्रकाशक– महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृति मंडळ, मुंबई; १९७८ ;

मातृभाषेतून शिक्षण द्यावे की नाही, आणि ते देता येते की नाही, या प्रश्नांची चर्चा करण्याची वेळ आता निघून गेली आहे ! बरं–वाईट काही असले तरी आज विद्यापीठातून मातृभाषेतून अध्ययन–अध्यापन रूढ झाले आहे ही वस्तुस्थिती आहे. आणि म्हणून त्या वस्तुस्थितीचा अधिक वास्तववादी भूमिकेतून विचार, आणि त्यानुसार कृती करणे अधिक हितावह आहे. विद्यार्थ्यांना, आणि सामान्य मराठी वाचकांना, आवश्यक ती वाचन–सामग्री निर्माण करणे हे आपलेच, म्हणजे प्राध्यापकांचेच, काम–नव्हे कर्तव्य–आहे, ही प्रा. मे. पुं. रेगे यांची भूमिका मला माहित आहे. 'विद्यार्थ्यांना आपण पंख दिलेत; त्यांना आकाशही दिले पाहिजे' असे प्रा. रेगे एका तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापकांच्या मेळाव्यात नागपूरला म्हणाले होते. त्याचाच पाठपुरावा करण्याच्या प्रयत्नात प्रस्तुत पुस्तक त्यांनी लिहिले असले पाहिजे याविषयी मला शंका नाही. या आधीही त्यांची 'आकारिक तर्कशास्त्र' आणि पाश्चात्य

नीतिशास्त्राचा इतिहास' ही पुस्तके प्रसिद्ध झालेली आहेत. अर्थात प्रस्तुत पुस्तक हे रसेल यांच्या 'प्रॉब्लेम्स ऑफ फिलॉसॉफी' या १९१२ साली प्रसिद्ध झालेल्या, प्रा. रेगे यांच्याच शब्दांत सांगायचे तर, 'अल्पाक्षररमणीय' अशा पुस्तकाचे भाषांतर आहे परंतु केवळ भाषांतर नाही. त्यात एक सविस्तर भाष्यही प्रा. रेगे यांनी लिहिले आहे. या भाष्यात रसेल यांनी उपस्थित केलेल्या महत्त्वाच्या प्रश्नांची अतिशय मुद्देसूद चर्चा आणि त्यांचा पुढे झालेला विकासही प्रा. रेगे यांनी चर्चिला आहे. असे अत्यंत उपयुक्त पुस्तक प्रा. रेगे यांनी लिहिले आहे त्याबद्दल त्यांचे अभिनंदनच करायला पाहिजे.

भाषांतर आणि भाष्य या विषयी पुढे मी सांगणारच आहे. परंतु पुस्तक– विशेषत: भाष्य–वाचल्यानंतर जे काही प्रथम जाणवते ते म्हणजे प्रा. रेगे यांची उदाहरणे देण्याची लकब आणि त्यांची शैली. अगदी व्यवहारातील उदाहरणे त्यांची स्टाईल राईल, यांची आठवण करून देते आणि त्यांची धीमी, संथ भाषा–शैली स्वतः रसेल किंवा एयर यांची आठवण करून देते. प्रा. रेगे हे नेहमीच म्हणत आले आहेत की आपण नेहमी साधे, सरळ व सोप्या भाषेत लिहिले पाहिजे. त्यांच्या लिखाणात हे सर्वत्र आढळते हे वाचकांच्या लक्षात आल्यावाचून राहाणार नाही.

आता प्रथम थोडे भाषांतराविषयी! वास्तविक भाषांतर करणे हे काही सोपे काम नसते. त्याला एक प्रकारची मर्यादा आधीपासूनच पडते–ज्या भाषेत ते पुस्तक असेल त्या भाषेची मर्यादा आणि ज्या भाषेत त्याचे भाषांतर करायचे असते त्या भाषेची मर्यादा. इंग्लिश ही भाषा जितकी लवचिक आहे तितकी मराठी नाही. प्रा. रेगे यांनी केलेले भाषांतर इतके चांगले झाले आहे की जणू काही रसेल यांनीच मराठीत पुस्तक लिहिले आहे असे वाटावे! मला वाटते हीच चांगल्या भाषांतराची कसोटी असली पाहिजे. विट्गेन्स्टाईनचे 'ट्रॅक्टॅटस्' किंवा सार्त्रचे 'बीईंग अँड् नथिंग्नेस' ही पुस्तके वाचताना जणू काही त्यांनी इंग्लिशमध्येच ही पुस्तके लिहिली आहेत असे वाटावे इतके सुंदर भाषांतर त्यांचे आहे. तसेच प्रा. रेगे यांचेही झाले आहे. तेव्हा त्याही बाबतीत त्यांचे अभिनंदनच करायला पाहिजे. परंतु भाषांतरापेक्षाही सरस भाग

म्हणजे या पुस्तकातील प्रा. रेगे यांनी लिहिलेले भाष्य होय. तेव्हा त्याकडे आता वळू.

प्रास्ताविक भाष्यात रसेल यांच्या 'प्रॉब्लेम्स् ऑफ् फिलॉसॉफी' या ग्रंथाच्या संदर्भात ज्या प्रश्नांचा विचार प्रा. रेगे यांनी केला आहे ते प्रश्न १) ज्ञान (पृ. ३-१२), २) संवेदनात्मक ज्ञान आणि प्रत्यक्ष ज्ञान (पृ. १३-३८), ३) विधानांची घडण (पृ.३८-६०), ४) पूर्वप्राप्तज्ञान (पृ. ६०–९७), ५) निर्णय आणि सत्यता (पृ ९७–११०), ६) विगमन आणि संभवनीयता (पृ ११०–१२६) आणि ७) तत्त्वज्ञानाचे मूल्य (पृ. १२७) या विषयांशी संबंधित आहेत. या सर्व प्रश्नांची चर्चा अत्यंत तपशीलात जाऊन प्रा रेगे यांनी केली आहे. इतकेच नव्हे तर, अशा चर्चा करीत असताना कोणते प्रतिप्रश्न–आक्षेप –निर्माण होतात, त्यांची उत्तरे रसेल देतात की नाही, देत असतील तर ती कोणती आहेत, तसेच त्याविषयी रसेल यांनी स्वीकारलेल्या भूमिकेत पुढे कसा बदल रसेल करतात, कोणती भूमिका त्यांनी सोडली, कोणत्या भूमिकेचा कसा विकास झाला वगैरे मुद्द्यांची अत्यंत सुबोध–प्रसंगी किचकटपणा स्वीकारूनही-अशी चर्चा प्रा. रेगे आपल्या प्रास्ताविक भाष्यात करतात. परंतु या संदर्भात वाचकांच्या दृष्टीने एक अडचण जी जाणवते ती प्रथमच सांगून टाकली पाहिजे.

रसेल यांच्या मतावर जी टीका प्रा. रेगे करतात ती टीका त्यांची स्वत:ची आहे की इतर तत्त्वज्ञांनी केलेली आहे याचा उलगडा प्रत्येक ठिकाणी होत नाही. असा उलगडा झालाच पाहिजे हे आवश्यक नाही असेही एक मत राहू शकते. शेवटी, एखादा विचार मांडल्यानंतर त्यावर कोणत्या प्रकारचे आक्षेप घेण्यात येऊ शकतात, आले आहेत–मग ते कोणीही घेतले असोत–त्यांचा विचार करणे आवश्यक असते असे मत राहू शकते. परंतु असे मत प्रा. रेगे यांचे आहे असे स्वीकारल्यास–त्यांचे तसे मत आहे की नाही हे मला माहित नाही–त्यांची अनेक मुद्द्यांवरील टीका ही ऑस्टिन आणि स्ट्रॉसन यांच्या टीकेसारखीच वाटते. योग्य ठिकाणी त्यांचा उल्लेख असता तर रसेल यांनी त्यांच्या आक्षेपकांना जी उत्तरे दिली आहेत त्यांचाही उल्लेख करता आला असता आणि एखादा विचार

पुढे कसा जातो हे वाचकांना कळले असते. प्रा. रेगे यांच्या भाष्यात असा उल्लेख आणि रसेल यांनी आक्षेपकांना दिलेल्या उत्तरांचा उल्लेख क्वचितच आढळतो. असे करणे कदाचित त्यांच्या प्रास्ताविक भाष्याच्या कक्षेबाहेरही असेल, कारण त्यांच्या समोर रसेल यांचे केवळ 'प्रॉब्लेम्स् ऑफ् फिलॉसॉफी' हेच पुस्तक होते. हे मान्य करूनही प्रा. रेगे यांना तसे करता आले असते याविषयी मला शंका नाही.

वर जे मी म्हटले आहे ते अधिक स्पष्ट करण्यासाठी भाष्यातील दोन तीन महत्त्वाच्या मुद्यांकडे, केवळ उदाहरणार्थ, मी वाचकांचे लक्ष वेधू इच्छितो.

१) विधानांच्या घडणीचा विचार करताना, रसेल यांच्या प्रसिद्ध विवक्षित वर्णनाच्या सिद्धांताचे जे स्पष्टीकरण प्रा. रेगे यांनी केले आहे ते तर सुंदरच आहे. विशेषतः 'ए सो अँड सो' आणि 'धि सो अँड सो' या प्रकारची उपपदे वापरण्याचा प्रघात मराठीत नाही आणि म्हणून एखादा मराठी वर्णनात्मक शब्दप्रयोग संदिग्ध आहे' की विवक्षित आहे, त्याचा उपयोग केवळ वस्तूचे वर्णन करण्यासाठी करण्यात येतो की तो केवळ एकाच वस्तूला लागू पडतो हे मराठीत आपण संदर्भावरून ओळखतो (पृ. ४३) हे प्रा. रेगे यांचे, मत अत्यंत उद्‌बोधक आहे आणि त्याचे स्पष्टीकरणही उत्कृष्ट केलेले आहे. परंतु याविषयी जे काही मुद्दे प्रा. रेगे उपस्थित करतात (पृ. ५३) त्यावर स्ट्रॉसन यांच्या मताची छाप दिसते. तसेच 'मुंबईतील १९७६ सालातील सर्वात उंच झाड' या शब्दप्रयोगाचा **अर्थ** आणि त्या शब्दप्रयोगाने वस्तूचा केलेला **निर्देश** यातील भेद प्रा. रेगे जो दाखवितात (पृ. ५२) त्यावरही स्ट्रॉसन यांच्या मताचा प्रभाव दिसतो[१] 'ऑन् रेफरिंग' या आपल्या लेखात स्ट्रॉसन यांनी रसेल यांच्या विवक्षित वर्णनाच्या सिद्धांतावर सडकून टीका केली आहे. स्ट्रॉसन यांच्या मतानुसार रसेलच्या वरील सिद्धांतात शब्दप्रयोगाचा **अर्थ** (मीनिंग) आणि शब्दप्रयोगाचा **उपयोग** (यूज) तसेच वाक्याचा अर्थ आणि त्याचा उपयोग यामध्ये गल्लत झाली आहे. शब्दप्रयोगाचा अर्थ आणि त्याचा उपयोग यात भेद करणे आवश्यक आहे असे स्ट्रॉसन यांचे मत आहे आणि शब्दप्रयोगाचे जे अनेक उपयोग आहेत त्यांपैकी निर्देश करणे हा एक उपदेश आहे. म्हणून जेव्हा एखाद्या शब्दप्रयोगाने वस्तूचा निर्देश होत नाही तेव्हा त्यामुळे तो शब्दप्रयोग काही निरर्थक ठरत नाही अशी स्ट्रॉसन यांची भूमिका आहे.

परंतु स्ट्रॉसन यांच्या वरील आक्षेपाला रसेल यांनी उत्तरही दिले आहे.[२] रसेल याच्या मतानुसार ज्या दोन गोष्टी त्यांनी (रसेल यांनी) भिन्न ठेवण्याचा प्रयत्न केला नेमक्या त्याच गोष्टी स्ट्रॉसन यांनी एकत्रित विचारात घेतल्या आहेत. त्या दोन गोष्टी म्हणजे वर्णने आणि आत्मकेंद्रितता (इगोसेंट्रिसिटी) या होय. आत्मकेंद्रितता म्हणजे जेव्हा एखाद्या शब्दप्रयोगाचा अर्थ तो शब्दप्रयोग वापरणाऱ्या व्यक्तीवर– म्हणजे व्यक्तीच्या हेतूवर, स्थलावर, कालावर वगैरे घटकांवर– अवलंबून असणे होय. रसेल अशा शब्दप्रयोगांच्या अर्थाला आत्मकेंद्रित अर्थ असे म्हणतात. अर्थात विवक्षित वर्णनाच्या संदर्भात शब्दप्रयोगाचा असा आत्मकेंद्रित-व्यक्तिगत–अर्थाचा विचार रसेल यांना अभिप्रेत नव्हता, तर वस्तुनिष्ठ अर्थाचा विचार अभिप्रेत होता असे रसेल म्हणतात. यामुळे स्ट्रॉसन यांनी केलेली टीका अनाठायी ठरते

२) संवेदनात्मक ज्ञान आणि प्रत्यक्ष ज्ञान याविषयी चर्चा करताना वेदनदत्ते आणि भौतिक वस्तु यांच्याविषयीच्या रसेल यांच्या मतावर जे प्रश्न प्रा. रेगे उपस्थित करतात (पृ. २९–३२) त्यावर ऑस्टिन[३] यांच्या मताची छाप दिसते. [पृ. ३० वरील (२)]

१. स्ट्रॉसन हातरुमालाचे उदाहरण घेतात.

२. पहा : रसेल : 'माय् फिलॉसॉफिकल डेव्हलपमेंट' – पृ. १७५–८०

३. पहा : ऑस्टिन : सेन्स अँड सेन्सिबिलीया : पृ. १५. यात ऑस्टिन "डायरेक्टली" या शब्दाची चर्चा करतो. या शब्दाविषयी ऑस्टिन म्हणतो, "one of the less conspicuous snakes in the linguistic grass."

तसेच पृ. २९ वर उपस्थित केलेल्या पहिल्या प्रश्नाची चर्चा करताना टोमाटोचे उदाहरण घेऊन प्रा. रेगे म्हणतात, "तेथे एक टोमाटो आहे' हे विधान जर मी केले तर ते संशयातीतपणे सत्य आहे की नाही ? हे विधान अर्थात एका भौतिक वस्तू-विषयीचे आहे आणि ते निश्चितपणे सत्य आहे ही गोष्ट नाकारायला काही कारण नाही. ...सावधपणे विधान करायला, आपल्याला जे जसे दिसते ते तसे नसेल ही शक्यता ध्यानात धरून समोर कोणती वस्तु आहे हे न सांगता समोरची वस्तु आपल्याला कशी प्रतीत होते तेवढ्याचेच वर्णन करायला काही विशेष कारण लागते." यावरून वाचकांचा असा समज होऊ शकतो की असे कारण रसेल हे सांगत नाहीत. परंतु ते हे सांगतात हे त्यांच्या भौतिक वस्तुविषयीच्या मताचा विचार केल्यास लक्षात येईल. वास्तविक प्रस्तुत पुस्तकाच्याच पृ.५७ वर याचे स्पष्टीकरण मिळेल. भौतिक वस्तु आपल्या वेदनदत्तांच्या तार्किक रचना आहेत आणि म्हणून वेद्ये हे भौतिक वस्तूंच्या तुलनेत अधिक प्राथमिक पदार्थ आहेत. कारण वेद्ये अस्तित्वात नसतील तर भौतिक पदार्थांना अस्तित्व असू शकणार नाही. पण भौतिक पदार्थ नसतानाही वेद्यांना अस्तित्व राहू शकते. म्हणून लाघवाचा विचार करता आणि ओकामच्या वस्तऱ्याचा उपयोग करता वेद्ये हे भौतिक वस्तूपेक्षा अधिक निश्चित आणि प्राथमिक असतात. 'वेद्ये' की 'भौतिक वस्तू', यापैकी कोणता शब्द वापरावा यात रसेल यांना काही रस नव्हता-तो केवळ सोईचा प्रश्न आहे—तर वास्तविक काय अस्तित्वात आहे, विज्ञान त्याविषयी काय सांगते, यात त्यांना रस होता हे आपण जर लक्षात ठेवले तर वरील प्रश्नाचे उत्तर आपल्याला मिळू शकते.

३) वरील सर्व चर्चा ज्या उद्देशाने मी केली त्याकडे शेवटी मी वळू इच्छितो. तो उद्देश म्हणजे रसेल सारखे तत्त्वज्ञ आणि स्ट्रॉसन-ऑस्टिन सारखे तत्त्वज्ञ यांमध्ये तत्त्वज्ञानाकडे पाहण्याचा जो दृष्टिकोण आहे त्यातील मूलभूत भेदाकडे लक्ष वेधणे हा होय. हा भेद 'तार्किक भाषा' आणि 'व्यावहारिक भाषा' यांतील भेदावर आधारलेला आहे. तत्त्वज्ञानात जी भाषा आपण वापरतो ती भाषा व्यवहारात जी भाषा आपण वापरतो तीच असावी की तत्त्वज्ञानात एक निराळीच भाषा वापरावी ह्या प्रश्नांशी वरील भेद निगडित आहे. ऑस्टिन-स्ट्रॉसन सारखे तत्त्वज्ञ असे म्हणतात की तत्त्वज्ञानात ज्या भाषेचा उपयोग आणि विचार व्हावयास पाहिजे ती भाषा म्हणजे जी भाषा आपण व्यवहारात वापरतो ती नैसर्गिक भाषा होय. त्या भाषेचे स्वरूप आपण पाहिल्यास, तिचे विश्लेषण केल्यास, ती भाषा तत्त्वचिंतनाला पुरेशी आहे असे आपल्याला आढळेल. यासाठी निराळी कृत्रिम भाषा तयार करणे आवश्यक नाही. दुसरे म्हणजे, कृत्रिम तार्किक भाषेचे स्वरूप नैसर्गिक भाषेपेक्षा खूपच भिन्न असते. स्ट्रॉसन यांनी हे स्पष्ट करण्यासाठी एक मनोरंजक उदाहरण आपल्या 'इंट्रोडक्शन टू लॉजिकल थिअरी' या पुस्तकात घेतले आहे. ते म्हणतात की तार्किक भाषेत 'आणि' या अव्ययाला जो विपर्ययात्मक (कॉम्युटेटिव्ह) अर्थ असतो तसा अर्थ व्यावहारिक भाषेत केल्यास अनर्थ निर्माण होईल. उदाहरणार्थ, 'मेरीचा विवाह झाला आणि तिला मूल झाले' या समस्त संयुक्त विधानाला जर विपर्ययात्मक अर्थ आहे असे आपण समजलो तर या विधानाशी 'मेरीला मूल झाले आणि तिचा विवाह झाला' हे विधान सममूल्य आहे असे आपल्याला म्हणावे लागेल. आणि उघडच ही दोन्ही विधाने सममूल्य तर नाहीतच, परंतु ती सममूल्य आहेत असे समजल्यास अनर्थच माजेल !

उलट, रसेलसारखे तत्त्वज्ञ असे म्हणतात की व्यावहारिक भाषा ही अतिशय मोघम, लवचिक, सुटसुटीत आणि संदिग्ध असते आणि म्हणून तत्त्वज्ञानात तिचा काही उपयोग होऊ शकणार नाही. रसेल यांच्या मते तत्त्वज्ञानाचा उद्देश जगाचे आकलन होणे, त्यातील वस्तूंच्या स्वरूपाचे ज्ञान मिळविणे, हा असावयास पाहिजे. असे आकलन होण्यासाठी आपण विश्लेषणाची पद्धती वापरणे अधिक संयुक्तिक होईल. कारण विश्लेषणाने कोणत्याही वस्तूचे अथवा तत्त्वाचे स्वरूप आपल्याला नीट आकलन होऊ शकते. असे विश्लेषण केल्यास आपण अशा अंतिम घटकापर्यंत जाऊन पोहोचतो ज्यांचे अधिक विश्लेषण होऊ शकत नाही. अशा अंतिम घटकांचा विचार करण्यासाठी व्यावहारिक भाषा ही पुरेशी नाही म्हणून अशा घटकांचा विचार करण्यासाठी आप-

त्याला नवीन तार्किक भाषा तयार करावी लागेल. अशी रसेल यांची भूमिका आहे. अशा तार्किक भाषेत कमीत-कमी शब्दावली (मिनिमम् व्होकॅब्युलरी) असली पाहिजे. म्हणजे त्यावर आपले नीट नियंत्रण राहू शकेल आणि त्यामुळे कमितकमी चुका आपल्या विचारांमध्ये घडतील. अर्थातच, अशी तार्किक भाषा वापरणे म्हणजे व्यावहारिक भाषा अगदी टाकून देणे असे नाही. म्हणजे तार्किक भाषा वापरत असताना व्यावहारिक भाषेतील शब्दांचा उपयोग–जेथे आवश्यक असेल तेथे–आपण केलाच पाहिजे.

रसेल यांच्या या सर्व भूमिकेचा रोख (थ्रस्ट) याकडे आहे की तत्त्वज्ञान जर केवळ भाषेच्या विश्लेषणानेच मर्यादित राहील तर अशा तत्त्वज्ञानाने काही साध्य होऊ शकणार नाही. भाषा ही माध्यम आहे, ते एक–चष्म्यासारखे–साधन आहे. त्या माध्यमातून–चष्म्यासारखे–जगाकडे पाहायचे आहे, जगाचे आकलन करून घ्यायचे आहे. तो 'चष्मा' जेवढा स्वच्छ आणि प्रभावी असेल तेवढे जगाचे आकलन अधिक चांगल्या प्रकारे होईल यात रसेल यांना शंकाच नाही. परंतु केवळ चष्माच स्वच्छ करीत राहण्याने काही साध्य होणार नाही असे त्यांचे मत आहे. तो वापरला पाहिजे, त्याच्यातून जगाकडे पाहिले पाहिजे. आणि म्हणूनच तार्किक भाषा तयार करण्याचा प्रयत्न रसेल करतात. हा प्रयत्न यशस्वी झाला की नाही याचा विचार रसेल करीत नाहीत. तसा प्रयत्न करणे आवश्यक आहे असे रसेल समजतात.

रसेल यांच्या या भूमिकेचा रोख आणखी एका मुद्द्याकडे आहे. गणित आणि विज्ञान यात वापरण्यात आलेली पद्धती विश्लेषणात्मक असते आणि त्यातील भाषाही कृत्रिमच असते. कमितकमी शब्द आणि कमितकमी सूत्रे अथवा नियम त्यात असतात. परंतु त्यामुळे त्यांची प्रगती खुंटली तर नाहीच, उलट अधिक झाली. तत्त्वज्ञानाची प्रगती व्हावयाची असेल तर तत्त्वज्ञानानेही वैज्ञानिक दृष्टिकोण आत्मसात केला पाहिजे. म्हणूनच 'केवळ भाषिक विश्लेषण म्हणजे तत्त्वज्ञान' हे मत रसेल यांना कधीच पटले नाही हे त्यांनी वरचेवर नमूद केले आहे.[४]

तार्किक भाषावादी तत्त्वज्ञ आणि व्यावहारिक भाषावादी तत्त्वज्ञ यांतील भूमिकांमधील हा मूलभूत भेद आपण लक्षात ठेवला तर रसेल यांच्या तत्त्वज्ञानाविषयी निर्माण झालेले पुष्कळसे गैरसमज कमी होतील.

– सु. वा. बखले

हिंदी उपन्यास : स्थिति और गति, लेखक : डॉ. चंद्रकांत बांदिवडेकर, पूर्वोदय प्रकाशन, नवी दिल्ली ११०००२, किं. ५० रु.

काही पाश्चात्त्य समीक्षकांनी कादंबरी हा वाङ्मयप्रकार मरणपंथाला लागला असल्याचे निदान केले होते त्याचा मुखर प्रतिध्वनी उत्साही मराठी समीक्षकांच्या मराठी कादंबरीची मृत्युघंटा वाजत असल्याच्या इशाऱ्यात अलिकडे ऐकू येऊ लागला आहे. अशा वेळी हिंदी भाषेतील कादंबरीची स्थितिगती काय आहे याची कल्पना आली तर आपल्या कादंबरी-वाङ्मयाचे तोकडेपण किंवा मोठेपण अधिक प्रत्ययाने समजून येईल या अपेक्षेने डॉ चंद्रकांत बांदिवडेकर यांचा नवा समीक्षाग्रंथ हातात घेतला आणि असे जाणवले की भारतीय वाङ्मयात कादंबरी काही एवढ्यात मरत नाही, एवढेच नव्हे तर ती अधिकाधिक आत्मरूपाचा शोध घेण्याच्या प्रयत्नात आहे. समकालीन परिस्थितीचे अत्यंत वास्तव व प्रत्ययकारी चित्रण आणि वर्तमान समस्यांची प्रगल्भ जाण जेवढ्या विविधतेने हिंदी कादंबरीत प्रत्ययास येत आहे ती निस्संशय एक लक्षणीय बाब आहे.

डॉ. बांदिवडेकर यांनी आपल्या अनाग्रही पण स्पष्ट, विश्लेषक आणि तरीही आस्वादक अशा ठोस समीक्षा पद्धतीमुळे हिंदी समीक्षकांच्या वरच्या श्रेणीत स्थान मिळविलेले आहे. प्रस्तुत ग्रंथराज हा त्यांच्या कादंबरी-समीक्षा-चिंतनाचा परिपाक होय, त्यांच्या संशोधनाचा मूळ विषय कादंबरी हाच होता. 'हिंदी आणि मराठी कादंबऱ्यांचे तुलनात्मक अध्ययन' या विषयावरील त्यांचा प्रबंध व ग्रंथ प्रसिद्ध आहे. कादंबरी या फॉर्मच्या पाठीमागे सतत लागून त्याला

---

४. पहा : रसेल : 'माय् फिलॉसॉफिकल डेव्हलपमेंट' – पृ. १७०. पहा : मॉडर्न ब्रिटिश फिलॉसॉफर्स (पॉपर, स्ट्रॉसन आणि वॉरनॉक यांमधील रसेल यांच्या तत्त्वज्ञानावरील चर्चा)

समजून घेण्याचा व समजावून देण्याचा मनःपूर्वक प्रयत्न त्यांच्या समीक्षेतून जाणवतो. नव्या ग्रंथात त्यांच्या प्रबंधकालीन अनुशीलन प्रवृत्तींचा विकास झाल्याचे, आत्मविश्वास व समज वाढल्याचे प्रकर्षाने प्रत्ययाला येते.

ग्रंथाचे पहिले प्रकरण सैद्धांतिक समीक्षेच्या दृष्टीने विशेष उल्लेखनीय होय. त्यामुळेच हा ग्रंथ केवळ समीक्षणांचा संग्रह न होता एक लक्षणीय लक्षणग्रंथ झाला असून त्याला व्यावहारिक समीक्षणांची अनुरूप जोड लाभली आहे. आधुनिक कादंबरीचा अन्वयार्थ पूर्वप्रचलित निकषांच्या आधारे लागत नाही एवढेच नव्हे तर तसा तो लावणेही चूक आहे हे येथे समीक्षकाने आवर्जून स्पष्ट केले आहे. कादंबरी या वाङ्मयप्रकाराविषयीची संकल्पनाच बदलण्याची आवश्यकता प्रतिपादन करताना कादंबरीची लवचिकता, कथातत्त्वाची उपेक्षा, जीवनसत्याच्या शोधाचा आग्रह, महाकाव्यात्मकता, पात्रांची जटिल मानसिकता, शोकमूल उपहास, संवेदनशील काव्यात्मता आणि सर्वसाक्षीपणा इ० वैशिष्ट्यांची, कादंबरीच्या बहुरूपीपणाची सूक्ष्म चर्चा केली आहे, विवेचनात अनेक प्रतिष्ठित पाश्चात्त्य समीक्षकांचे समर्पक दाखले घेऊन कादंबरी समीक्षेची एक नवी परिभाषा निर्माण करण्याचा प्रयत्न समीक्षक करू पाहात आहे ही महत्त्वाची बाब होय. या तात्त्विक चर्चेत हिंदी कादंबऱ्यांची मार्मिक उदाहरणे देऊन समीक्षकाने आपले म्हणणे मांडले असल्यामुळे त्यांच्या चोखंदळपणाची साक्ष पटल्यावाचून रहात नाही.

आधुनिक कादंबरीच्या वाटचालीतील वास्तववादाकडून मनोविश्लेषणवादाकडे झालेल्या प्रवासाचे चित्र पुरेसे स्पष्ट झालेले नाही पण सुधारणावादी विचारप्रवाहांमुळे कादंबरीचा विकास झाला हे मत भारतीय वाङ्मयाच्या संदर्भातही सर्वमान्य होण्यासारखे आहे.

व्यक्तिवादाच्या प्रभावामुळे कथेवर पात्रांनी कुरघोडी केली व सामान्य मनुष्याला महत्त्व येऊ लागले तसे पात्रे प्रातिनिधिक बनू लागली. हा बदल अर्थपूर्ण असल्याचे दाखवून देताना डॉ. बांदिवडेकर यांनी एक महत्त्वाचा विचार व्यक्त केला आहे. लोकशाहीत साहित्याच्या विकासाच्या शक्यता अधिक असतात. सामान्य माणसाची सुखदुःखे हे आज साहित्याचे केंद्र होऊ पाहात आहे. म्हणूनच जोवर भारतात निरोगी लोकशाही समाजव्यवस्था राहील तोवर कादंबरीला वाईट दिवस येणार नाहीत हे डॉ. बांदिवडेकरांचे सरळ आश्वासन समाधान देऊन जाते. प्रतिभा आणि परिस्थिती यांचे जटिल संबंध लक्षात घेऊन सुद्धा.

मानसशास्त्र आणि मार्क्सवादी वर्गीय विचारप्रणाली यामुळे पात्रांचे व्यक्तित्वच हरवले त्याला अस्तित्ववादाने आश्रय दिला. या संदर्भात कामू, सार्त्र, बेकेट यांच्या साहित्याचे मार्मिक विश्लेषण करून हिंदी कादंबऱ्यांतील अस्तित्ववादाच्या मर्यादा त्यांनी स्पष्ट केल्या आहेत. या प्रवृत्तीचा सामना अज्ञेय व जैनेंद्र यांनी जेवढ्या समर्थपणे केला, तेवढ्या समर्थपणे नव-लेखनाने केला नाही असे डॉ. बांदिवडेकरांना वाटते. पण अस्तित्ववादी जाणीव हीच नवलेखनाची एक प्रेरणा असल्यामुळे तिचा विरोध नवलेखकाने काय म्हणून करावा ? या संदर्भात असेही जाणवते की एरव्ही अभिनिवेशवादी शैली टाळणाऱ्या डॉ. बांदिवडेकरांनी या दोन लेखकांच्या टीकाकारांच्या आपल्या समीक्षणात खरपूस समाचार घेतला आहे व त्यांच्या दोन दोन कादंबऱ्यांचे प्रदीर्घ विवेचन केले आहे.

कादंबरी या वाङ्मयप्रकाराच्या काही अंगभूत मर्यादा आहेत याचे बांदिवडेकरांना पुरेसे भान आहे. या संबंधातील हिंदी कादंबऱ्यांची प्रयोगशीलता फसवी असल्याचे त्यांनी दाखवून दिले आहे. पण प्रादेशिक कादंबरी ही स्थळकाळाच्या भीषणतेला टाळण्याची एक युक्ती आहे हा त्यांचा तर्क मात्र पटण्यासारखा नाही. प्रादेशिकतेला नोस्टॅल्जिक व पलायनवादी प्रवृत्ती ठरवून तिचे फसवे आकर्षण उघडे पाडताना त्यांनी प्रादेशिकतेच्या सामर्थ्याचा फारसा विचार केल्याचे दिसत नाही. प्रादेशिकतेला ग्रामीण जीवनापुरतेच मर्यादित करावे काय हाही एक प्रश्न आहे. उत्कृष्ट परिसरवादी कादंबरी म्हणून ज्या कृतीचा उल्लेख त्यांनी केला आहे ती सर्वमान्य होण्यासारखी नाही आणि स्वतः समीक्षकानेही तिला स्वतंत्र समीक्षणास पात्र मानलेले दिसत नाही.

कादंबरीच्या अंतर्गतच तिचे एक सूत्र असते ते कादंबरीचा संघटक घटक म्हणून कार्य करते. अनुभव-

अनुक्रमणिका

विश्व त्या अनुषंगाने संरचित होते असे प्रमेय मांडून त्यांनी या निकषावरच आपली समीक्षणे आधारलेली आहेत. स्वच्छंद प्रभाववादी समीक्षेपेक्षा अशी प्रत्यक्ष कृतीची वस्तुन्मुखी समीक्षा अर्थातच कादंबरीकाराला न्याय देते एवढेच नव्हे तर साहित्यप्रकारालाही अधिक तपशिलाने व समंजसपणाने समजून घेते. रचनासूत्र सापडले नाही तर समीक्षकच नव्हे तर लेखक व वाचकही भरकटू शकतात. रचनासूत्राच्या तत्त्वाला बांदिवडेकरांनी नैतिकतेची जोड दिली आहे. कादंबरीचे श्रेष्ठत्व तिच्यातील जीवनाशयानेच ठरते असे त्यांनी स्पष्टपणे म्हटले असून रूपवादाला बाजूला सारले आहे. आधुनिक कादंबरीच्या कालतत्त्वाशी चालू असलेल्या झगडयाची मीमांसा करताना त्यांनी म्हटले आहे की कादंबरीच्या रूप तत्त्वाचा उच्छेद होत असला तरी कादंबरी नष्ट होणार नाही कारण ती अनेक पातळयांवरील आवश्यकतांची पूर्ती करते. हा अत्यंत चिवट वाङ्मयप्रकार आहे. त्याच्या समीक्षेत अनुभवविश्वाची सखोलता, तीव्रता, जटिलता व विस्तार यांच्याबरोबर त्याची जीवनदृष्टीवर अवलंबून असणारी मूल्यवत्ता महत्त्वाची आहे. या निकषांना डॉ. बांदिवडेकरांनी सौंदर्यसंवेदनासमृद्धी, अनेकार्थसूचकता, व्यक्तित्वसंपन्नता यासारख्या तत्त्वांची जोड देऊन समीक्षादृष्टी परिपूर्ण केली आहे.

कादंबरीच्या संदर्भात भारतीय लेखकांच्या मनोधर्माचा विचार संक्षेपाने पण अत्यंत साक्षेपाने केलेला असून भारतीय कादंबरीकारांच्या उणीवांवर त्यांनी नेमके बोट ठेवले आहे. पाश्चात्य कादंबऱ्यांची उंची व खोली हिंदी वा मराठी कादबऱ्यांना का येत नाही याची ही विदारक मीमांसा या कादंबऱ्यांचे थोटेपण जाणवून देणारी आहे.

ग्रंथाच्या उर्वरित तीन भागात सव्वीस हिंदी कादंबऱ्यांची विस्तृत समीक्षणे देण्यात आलेली आहेत. स्वातंत्र्योत्तर काळात हिंदी कादंबरी खूपच समृद्ध झालेली आहे. स्थितिगतीतून तिच्या विकासाचा सलग व परिपूर्ण प्रत्यय यावा अशी अपेक्षा होती ती मात्र पूर्ण होत नाही. अनेक महत्त्वपूर्ण कादंबऱ्या राहून गेल्या आहेत. निवडलेल्या समीक्षणात काही सूत्र आणण्याचा प्रयत्न अवश्य केलेला आहे पण तो पुरेसा नाही व त्यामुळे संकलनाचे स्वरूप या ग्रंथाला आले आहे.

स्वतंत्रपणे ही समीक्षणे अभ्यासपूर्ण आणि वस्तुनिष्ठ असून स्वप्रतिपादित निकषांवर आधारलेली आहेत. त्यात प्रामाणिक स्पष्टपणा आहे. क्वचित् अभिनिवेश आणि विस्तारशीलता आहे पण वाचनीयता भंगलेली नाही. या समीक्षणातून समीक्षकाचे तटस्थ पण आस्थेवाईक, वस्तुन्मुखी पण आत्मीयतापूर्ण विवेचन आणि तरीही आस्वादक व्यक्तित्व जाणवल्यावाचून राहात नाही. कादंबरीकारांनाही विचारप्रवृत्त करणारा वेगळेपणा आणि अंतरंगात शिरून रचनासूत्राचा वेध घेण्याची त्याची रीत आहे. डॉ. बांदिवडेकरांनी मराठीतही समीक्षा लिहिली आहे. मराठी कादंबरीविश्वाचा असा अंतर्वेध घेणारा समीक्षाग्रंथ त्यांनी लिहावा अशी अपेक्षा अस्थानी ठरणार नाही.

–निशिकांत ठकार

'वागीश्वरी'– लेखक– डॉ. गो. के. भट; प्रकाशक– प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई, १९७८, पृष्ठे– २५७; मूल्य १० रुपये.

डॉ. गो. के. भट हे संस्कृत साहित्य आणि साहित्यशास्त्र ह्या विषयाचे ज्येष्ठ शिक्षक, समीक्षक, लेखक आणि वक्ते म्हणून प्रसिद्ध आहेत. त्यांनी संस्कृत साहित्यविषयक वेळोवेळी लिहिलेल्या एकवीस लेखांचा हा संग्रह आहे. ऋग्वेदसूक्ते, उपनिषदे, गीता आणि संस्कृत नाटयसाहित्य हे ह्या ग्रंथातील लेखांचे प्रामुख्याने विषय आहेत.

'दातृत्वाचा अर्थ' ह्या लेखात ऋग्वेदातील १० व्या मंडळातील ११७ व्या सूक्ताचा परिचय करून दिला आहे आणि सामूहिक जीवनात दानाची आणि सहजीवनाची जरूर आहे असा विचार मांडला आहे. 'मृत्यु आणि जीवन' ह्या लेखात ऋग्वेदातील १० व्या मंडळातील १८ व्या सूक्तात मृत्यूच्या संमुखसुद्धा जीवनावरील विश्वास कसा व्यक्त झालेला आहे ते सांगितले आहे. 'फाशांची किमया' ह्या

लेखात ऋ. १०.३४ ह्या सूक्तातील द्यूतविषयक विचार विशद केले आहेत आणि हे सूक्त एक भावगीत (लिरिक्) असल्याचे म्हटले आहे. 'ऋग्वेदातील एक लौकिक नाटचप्रसंग' ह्या लेखात विश्वामित्र व नद्या ह्यांच्या संवादविषयक (३.३३) सूक्ताचा भावार्थ सांगितला आहे. 'अग्निदेव' ह्या लेखात ऋग्वेदातील अग्निदेवतेची वैशिष्टचे सांगितली आहेत. ह्या लेखात पा. ३९ वर चमस शब्दाचा चमचा असा अर्थ सूचित झाला आहे पण तो अर्थ बरोबर नाही. 'उपनिषदातील तत्त्वविचार' ह्या लेखात उपनिषदातील महत्त्वाचे विचार सांगितले आहेत. 'उपनिषदातील तत्त्वोपदेशाचे काही संकेत' ह्या लेखात उपनिषदामध्ये आढळणारी शैक्षणिक तत्त्वे स्पष्ट केली आहेत. 'गीतेतील ज्ञानयोग' ह्या लेखात गीतेतील ज्ञानयोगाचा परिचय करून दिला आहे.

अभिजात साहित्यविषयक लेखांपैकी 'कालिदासकालीन शिक्षण : एक चिंतन' ह्या लेखात विद्यार्थ्यांचे जीवन, आदर्श शिक्षक, अध्ययनाचे विषय इत्यादी विषयांबद्दल कालिदास, भवभूती इत्यादींच्या लेखनातून मिळणारी माहिती दिली आहे. 'प्राचीन भारतीयांचा कामविषयक दृष्टिकोण' ह्या लेखात काम ही प्राचीन भारतात मूलभूत प्रेरणा आणि पुरुषार्थ मानला आहे असे सांगून धार्मिक तत्त्वज्ञान कामाची निंदा करीत नाही तर कामासक्तीची निंदा करते असा विचार मांडला आहे. 'प्राचीन भारतीय नाटचस्पर्धा' ह्या लेखात भरत नाटचशास्त्रातील नाटचस्पर्धाविषयक माहितीचा परिचय करून दिला आहे. नाटचस्पर्धाच्या परीक्षकांमध्ये यज्ञविद्, नट वा नर्तक, छंदोविद्, शब्दविद्, अस्त्रविद्, चित्रविद्, वेश्या, गांधर्व आणि राजाधिकारी हे असावेत हा विचार महत्त्वाचा आहे. स्पर्धाविषयक प्राचीन नियमांपैकी अनेक नियम आजही उपयुक्त आहेत हा विचार मांडला आहे तो उपयुक्त आहे. 'नृत्य आणि नाटच' ह्या लेखात नाटकात नृत्याचे स्थान आणि महत्त्व ह्यांचे विवेचन केले आहे. 'संस्कृत नाटकाचा नायक' ह्या लेखात नायकविषयक आधुनिक कल्पना आणि प्राचीन कल्पना ह्यात फरक असून ज्याला फल मिळते तो नायक अशी प्राचीन कल्पना असल्याचे सांगितले आहे. 'संस्कृत नाटकातील विदूषक' ह्या लेखात असुरांचे हास्यास्पद सोंग हे विदूषकाचे मूळ असून पुढे त्याला सांकेतिक रूप प्राप्त झाले असे म्हटले आहे. 'कालिदासाचे पहिले नाटक' ह्या लेखात मालविकाग्निमित्र ह्या नाटकातील कृत्रिमता स्पष्ट केली आहे. तसेच कल्पृत्या व योगायोग ह्यांचा ह्या नाटकातील वापर, प्रमाणबद्धतेचा अभाव, बाह्य परिणामाला दिलेले महत्त्व हे मुद्दे स्पष्ट केले आहेत. 'हंसपदिकेचे गीत' ह्या लेखात अभिज्ञानशाकुंतल नाटकात दुष्यंताच्या मानसिक परिवर्तनाचे गीत हे प्रतीक आहे असा निष्कर्ष काढला आहे. 'शाकुंतलातील अद्भुत' ह्या लेखात शाकुंतल नाटकात अद्भुतरसाच्या वापरामागे नाटचप्रयोजन असल्याचे सांगितले आहे. 'मृच्छकटिकातील विनोद' ह्या लेखात मृच्छकटिकातील शब्दनिष्ठ, प्रसंगनिष्ठ, इत्यादी विनोदांची उदाहरणे दिली आहेत. 'बाणाचा वारसा' ह्या लेखात संस्कृतमधील गद्यलेखनाची आणि बाणाच्या शैलीची वैशिष्टचे आणि गुणदोष सांगून आधुनिक काळातही कधी कधी आशयापेक्षा भाषेला कसे महत्त्व दिले जाते ते सांगून बाणाच्या शब्दधनापेक्षा विचारधनाकडे आपली दृष्टी वळवली पाहिजे, असे सांगितले आहे. 'उत्तररामचरितातील नाटचसमस्या' ह्या लेखात सीतात्याग, आणि सीतेचा पुनःस्वीकार ह्या मागची सामाजिक भूमिका विशद करणे आणि लोकप्रवाद दूर करणे ही नाटचसमस्या असल्याचे सुचविले आहे. 'आधुनिक संस्कृत नाटके : एक दृष्टिक्षेप' ह्या लेखात आधुनिक संस्कृत नाटकांचा परिचय करून देऊन ती निकृष्ट दर्जाची असल्याचा विचार मांडला आहे (पा. २२९), तरी संस्कृत वाङ्मय लुप्त झालेले नाही असे म्हटले आहे.

वर पुस्तकातील विचारांचा थोडक्यात परिचय करून दिला आहे. लेखकाची शैली प्रवाहयुक्त प्रसादपूर्ण, वक्तृत्वपूर्ण आहे. त्यामुळे एकूण संपूर्ण ग्रंथ वाचनीय, रंजक, व उद्बोधक झाला आहे. त्यामुळे संस्कृतप्रेमी मराठी वाचक ह्या ग्रंथाचे स्वागत करतील ह्याची खात्री वाटते.

— डॉ. गणेश थिटे

'चक्रपाणि : एक विश्लेषण' — महंत मुरलीधरशास्त्री आराध्ये व प्रा. कन्हैया कुंदप, आराध्ये प्रकाशन, भुसावळ (जळगाव) १९७८; पृष्ठे दहा + ११८; मूल्य सहा रुपये.

चक्रपाणि : एक विश्लेषण हे पुस्तक जवळजवळ ८–१० महिन्यांपूर्वी बाहेर आले. प्रस्तुन पुस्तक म्हणजे महंत मुरलीधरशास्त्री आराध्ये आणि प्रा. कन्हैया कुंदप ह्यांच्या दीर्घ परिश्रमाचा व उजळ संशोधनाचा परिपाक होय.

चुकीची माहिती आधाराला धरून आपल्या संशोधनाची इमारत बांधून काढणे, खरे तर हे आदर्श संशोधकाचे कार्य नव्हे, ते संशोधनच होऊ शकत नाही आणि अशा झालेल्या 'संशोधना'चे माहात्म्य गाणारे प्रस्तावनाकार लाभले की म्हणजे तर औरच! ढेरे ह्यांच्या 'चक्रपाणि' या ग्रथाची हीच गत. अनेक संशयात्मक गोष्टींना स्वीकारून पुढचे टप्पे गाठत संपूर्ण पुस्तकातच ढेरे ह्यानी संशोयकल्लोळ निर्माण करून ठेवला आहे. आद्य मराठी वाङ्‌मयाची सांस्कृतिक पार्श्वभूमी स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न जरी ढेरे ह्यांनी केला असला तरी त्या संदर्भात स्वीकारलेले सिद्धांत कितपत, कच्चे व दुबळे आहेत; याचेही अवधान त्यांनी बाळगायला हवे होते. ते त्यांनी न बाळगल्यामुळेच सर्व संशय निर्माण झाला आहे. पूर्वसमजांना धक्का देणारे यात जे निष्कर्ष काढले आहेत, त्याचा आधार म्हणजे 'षट्स्थल' या ग्रंथाची विश्वसनीयता त्यांनी तपासून घेतली नाही.

महंत आराध्ये व प्रा. कुंदप ह्यांनी प्रस्तुत पुस्तकात महानुभाव पंथाच्या संदर्भात येणाऱ्या अनेक बाबींचा निकाल लावलेला दिसतो. अर्थात हा निकाल लावताना लेखकद्वयांनीही 'तशाच' काही चुका करून ठेवलेल्या आहेत; श्री चक्रधर स्वामी व मुक्ताबाई यांची भेट कुठे झाली, अकराम व कांती ही ठिकाणे कुठली, श्रीचक्रधरांचा शैवपंथाशी संबंध काय? राउळ शब्दाची व्युत्पत्ती, इत्यादी अनेक उपस्थित झालेल्या मुद्द्यांचा उहापोह केलेला आहे.

शिवयोगिनी मुक्ताबाई या पहिल्या निबंधातच लेखकांनी, ढेरे ह्यांनी ज्या मुरारी यक्षदेवाच्या (प्राचीन) आरतीने मुकुंदराज व ज्ञानेश्वरांना महानुभाव परंपरेत गोवले, ती आरती १९४६ सालचीइतकी अर्वाचीन ठरविली आहे.

ढेरे ह्यांनी मुनीराजाला (चक्रधराना) मणिराज हे नाव संबोधून त्याचा संबंध मणिसिद्ध चांगा या नावाशी जुळविला. ढेरे ह्यांच्याच शब्दात सांगावयाचे झाल्यास हा अनुमान करावयाचा त्याना पडलेला 'मोह' आहे. यासाठी लेखकद्वयांनी पृ. ११ वर केलेले विवेचन अनावश्यक वाटते. तसेच सालबर्डी येथील मुनीराजबाबांच्या (श्रीचक्रधरांच्या) मंदिराखालील गुंफाना मणिराजमठ म्हणविण्याचा आग्रह वृथा वाटतो. तसा ते कुठल्या पुराव्याच्या आधारावर करतात, हेच कळत नाही.

हरिपाळ ह्याने ज्याचे देह स्वीकारले त्या हरिपाळावर वैष्णवांचे संस्कार होते म्हणून त्याने गोपाळमंत्राची दीक्षा घेतली होती (पृ. १६) असे श्री चक्रधरांचा सिद्धसंपर्क या निबंधात लेखकद्वय लिहितात-त्यासाठी त्यांनी कुठलाही पुरावा दिलेला नाही. कारण गोपाळाची शपथ घेण्याची प्रथा जर फक्त वैष्णवांमध्येच असेल तर हरिपाळावर वैष्णवसंस्कार होते– हे संभवते, पण लेखकांनी तसे स्पष्ट केले नाही.

महानुभावांचा तृतीय अवतार श्रीचक्रपाणी राउळ हे सर्व लाकुलपरंपरेहून कसे भिन्न आहेत– या संदर्भातले दिलेले पुरावे मननीय आहेत.

श्री गोविंदप्रभू या पुढच्या प्रकरणात चौऱ्यायशी सिद्धांच्या परंपरेत श्रीगोविंदप्रभूंना दाखविण्याकरिता डॉ. ढेरे ह्यांनी श्रीप्रभू सोळा हातांचे वस्त्र निऱ्या घालून नेसणे, जटांची वेणी घालणे इत्यादी गोष्टी दाखविल्या आहेत. खरे तर ढेरे ह्यांचा हा प्रयत्नही वस्तुनिष्ठ वाटत नाही. लेखकद्वयांनी ढेरे ह्यांच्या वरील मताला खोडून लावण्याकरीता मजेदार विधान केले आहे. ते लिहितात. '...अशी सहायता करणे त्यांना आर्य स्त्री वेष धारण केल्यामुळे सहज शक्य झाले होते. जर ते पुरुषवेषात वावरणारे असते तर त्यांना तशी सहायता करणे व अनाथ महिलांना ती घेणे पण कठीण झाले असते. कारण एक तर त्याना सहायता घेण्यास लाज वाटली असती. व दुसरे अपवादाचेही भय होते. म्हणून

अनुक्रमणिका

आर्ष वेषात त्यांचे राहाणे उचितच होते." (पृ. ५३)

आराध्ये आणि कुंदप ह्यांचे वरील विधान कच्चे व दुबळे वाटते. श्रीप्रभू हे दलितांचे, गांजलेल्यांचे कैवारी होते. त्यांना स्त्री–पुरुषांची (बाळंतपणापासून तो विहीर खोदून देण्यापर्यंत) सेवा स्त्रीवेष धारण केल्यानेच शक्य होती, असे म्हणणे अयोग्य वाटते. कारण ते विदेही पुरुष होते. (हे लेखकद्वयांना मान्य आहेच आणि ढेरे ह्यांनाही) श्री प्रभू हे मातंगाहारांपासून तो वेश्या अन् गावच्या पाटलांपर्यंत सर्वांचेच 'माएबापू' होते. तसेच ढेरे ह्यांच्या मताप्रमाणे त्यांचा वेष शाक्ततांत्रिकही नव्हता. ते गरिबांचे कैवारी होते. कुठलाही शाक्ततांत्रिक हा जनसामान्यातील एक होऊन राहात नाही. (एरव्ही महानुभाव परमेश्वरावतार सर्वांचा उद्धार करण्यासाठीच अवतरतो, असे मानतातच!) शिवाय श्रीप्रभू हे 'दवडण्याचे' परदृश्यावतार होते. त्यामुळे पूर्वीच्या 'दवडलेल्या' जीवाचे वेडेपिसेपण त्यांनी स्वीकारले होते म्हणून ते वेडयासारखे वागत आणि लेखकद्वय म्हणतात त्याप्रमाणे स्त्रियांची सेवा करता यावी म्हणून त्यानी 'तसा' वेष परिधान केला असावा– हेही संभवत नाही. तसे नसून ते वेडसरूपच होते. प्रौढत्वीही निजशैशवास जपण्याचा बाणा श्रीप्रभूंचा होताच!

पाचवे प्रकरण श्रीचक्रधर व हरिनाथ हे आहे.

रामदेव, मुकुंदराजाना स्वामींनी अवघ्या पाच–सहा दिवसांच्या सहवासात वेदांताचे ज्ञान करून दिले होते असे हरिनाथ म्हणजेच चक्रधर हा मुद्दा पटवून देताना ढेरे ह्यांनी सांगितले. व त्यांचे समर्थन प्रस्तावनाकार नरहर कुरुंदकर ह्यांनी केले आहे. या मतांचा निर्णय घेतानाही लेखकद्वयांनी चूक करून ठेवली आहे. त्यांच्या मते "अवघ्या पाचसहा दिवसांच्या अल्पसहवासात स्वामींना ते कसे शक्य होते– हा प्रश्न ढेरे–कुरुंदकर ह्यांना पडावयास पाहिजे होता." (पृ ६७) परंतु आराध्ये, कुंदप ह्यांचा वरील प्रश्नच दुबळा वाटतो. महानुभाव श्रीचक्रधरांना परमेश्वरावतार मानतात. ज्याला वेदांचे ज्ञान नाही. अशा 'अनेगा ढांढाळेया'च्या नागदेवाला, वेदशास्त्रसंपन्न म्हाइंभट्टाशी वेदांतावर चर्चा करायला लावली होती आणि खुद्द स्वामींनी 'शक्तीप्रदान' करून म्हाइंभट्टाना हरविले होते. ज्याला वेदांचे ज्ञान नाही तो क्षणातच वेदपूर्ण बनून वेदसंपन्नांनाही हरवू शकतो– तो कुठल्या वरदानामुळे? ही स्वामींची लीळा जर महानुभावांना मान्य आहे तर ढेरे व कुरुंदकर ह्यांचे मत का मान्य होऊ नये? आणि म्हणून 'पाचसहा दिवसात अद्वैत वेदांताचे ज्ञान झाले हे कसे मानावे' (पुनः पृ. ७३) हा प्रश्नच लेखकांना पडायला नको होता.

श्रीचक्रधर व हरिनाथ ह्यांच्यात ढेरे ह्यांनी सांगितलेले अद्वैत नाकारून द्वैत दाखविण्याचा केलेला प्रयत्न स्तुत्य आहे.

पंथीय उत्तरकालीन ग्रंथकार या प्रकरणात लेखकद्वयांनी भंडारा (विदर्भ) येथील नीळभट्ट भांडारेकर तो दामोदर भट्ट व वरंगळचा एक ब्राह्मण तो माधव भट्ट, ही दामोदर व माधव नावे त्यांनी कोठून शोधून काढलीत, कोण जाणे, मूळ लीळाचरित्रात कुठेही ही दोन नावे दिसत नाहीत.

प्रस्तुत प्रकरणात उत्तरकालीन ग्रंथकारांचा घेतलेला आढावा बराच माहिती करून देणारा आहे.

अकराय म्हणजेच सुकर्भ डाकराम हे सिद्ध करण्यासाठी प्रस्तुत पुस्तकात पृ. १२ नंतर एका पानावर लीळाचरित्राच्या प्राचीन पोथीतील एका पानाचा फोटो दिला आहे. पृ. १२ वर त्याची नकलही टाकसांड करूनच दिली आहे.

प्रस्तुत पुस्तकाचे नाव चक्रपाणी : एक विश्लेषण असे आहे. परंतु संपूर्ण चक्रपाणि या पुस्तकाच्या संदर्भातले हे विश्लेषण नसून महानुभाव पंथाच्या संबंधात येणाऱ्या 'चक्रपाणि' या पुस्तकातील घटनांवर प्रकाश आहे. म्हणून हे नावही चुकीचे वाटते.

तरीपण महंत आराध्ये व प्रा. कन्हैया कुंदप ह्यांनी शिवयोगिनी मुक्ताबाईच्या स्थळकाळाचा विचार, चांगदेवराउळ, श्रीचक्रधर, गुंडमराउळ, उधळीनाथ ह्यांचे संबंध श्रीचक्रधर व हरिनाथ ह्यांचे वेगवेगळेपण सिद्ध करून देण्यासाठी ज्या तटस्थ भूमिकेने विचार केला, तो मननीय आहे.

– रमेश वामन आवलगावकर

चारिका (१)

लाडक्या जगा

' जग तुमच्या ताब्यात दिलं तर ते दुरुस्त करून ठीक बनवायला तुम्ही काय काय कराल ? ' असं लहान मुलामुलींना विचारलं, तर त्यांचं म्हणणं काय राहील ?

ब्रिटनमधली एंजेला हॅरिंग्टन (वय ८) म्हणते, " जगावर माझं राज्य असतं तर जग सुरेख दिसेल असं मी केलं असतं. जगाला छानदार, तजेलदार रंगांनी मी रंगवून काढलं असतं आणि मी घरं निळी, पिवळी, हिरवी, आणि लाल बनविली असती आणि बागांची कुंपणं शेंदरी. तपकिरी, पिवळी, हिरवी, लाल, निळी आणि पांढरी किंवा तपकिरी बनविली असती– इंद्रधनुष्यासारखी. "

एर्मा सामारू (वय ११, त्रिनिदाद आणि टोबॅगो) हिचं स्वप्न वेगळं आहे. ती म्हणते, " लोकांच्या घरांत माशा असणार नाहीत. "

ईव्हॉन श्लुबाख (वय ९, स्पेन) हिने अधिक तपशिलवार वर्णन दिलं आहे. "मी जग बदलून त्याची एक मोठी बाग बनवीन म्हणजे आम्हा सर्वांना तिच्यात खेळता येईल. आणि घरात एक मोठा स्वीमिंग पूल असेल म्हणजे आम्हाला शेकडो किलोमीटर पोहता येईल दुकानात कशाला म्हणून किंमत पडणार नाही. आम्ही आजारी पडलो तर राजा आम्हाला पहायला येईल. आणि आम्ही काही चूक केली तर आम्हाला सोडून देतील. पण आम्हाला ' चूक झाली, वाईट वाटतं ' असं म्हणावं लागेल. "

' जर बंदुका आणि बॉंब नसते तर आम्ही अधिक आनंदी सवंगडी बनलो असतो ' असे शरॉन गिब्सनचं (वय १४, जमेका) म्हणणं आहे.

" प्रत्येकाला त्याने काय करू नये
हे मला सांगता आलं असतं तर !
आणि सगळा रानटीपणा कायमचा बंद
करता आला असता तर !
पण घोटाळा असा आहे की
ह्या जगात मी काहीशी लहानच पडते. "
(जेन वॉकर, बॅर्बॅडॉस)

" मी माझ्या पेरूच्या झाडाखाली बसलो होतो– आजूबाजूला पहात, विचार करीत. इतक्यात एक प्रचंड कॉंकॉर्ड जेट घरघरत निघून गेलं. माझ्या मनात आलं ' जग दुरुस्त करायला मी सगळ्या विनाशक वस्तू लाथ मारून झुगारून देईन धरणीकंप, युद्ध खून, प्रदूषण करणारे मोठे कारखाने आणि आताच निघून गेलं ते कॉंकॉर्ड सुद्धा. "
(जॉन स्नेल वय. १०, टोंगा)

' आणि तुझी आसवंही निग्रो असतात का ?
तुझं प्रेमही निग्रो असतं का ?
तुला काहीच वाटत नाही का ?
तू इतराहून वेगळा आहेस का ? '
(मारिया पावला बरस, वय १६ पोर्तुगाल)

' इतर लोक इतर देशांत सुखाने आणि सुरक्षितपणे नांदत असताना माझी मुलं अधू किंवा भुकेली किंवा नागडी उघडी असली तर ते मला पाहवणार नाही. ' (सॅमी राग्डा, वय १५, इजिप्त).

[' डिअर वर्ल्ड : हाउ, आय् वुड पुट इट राइट–' 'लाडकं जग– मी ते कसं दुरुस्त करीन' – ह्या रिचर्ड आणि हेलन एक्स्ली ह्यांनी ऑक्सफॅमच्या सहकार्याने संपादित केलेल्या पुस्तकात अशी मुलामुलींनी लिहिलेली शेकडो पत्रं उद्धृत करण्यात आली आहेत. वर उद्धृत केलेली पत्रे ' ब्रिटिश बुक न्यूज ' ह्या ब्रिटिश काउन्सिलतर्फे प्रसिद्ध होणाऱ्या मासिकाच्या जानेवारी, १९७९ च्या अंकातून घेतली आहेत.]

वाचकांचा पत्रव्यवहार-

'पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा इतिहास : समीक्षे'वरील एक प्रतिक्रिया

संपादक नवभारत यांस-

फेब्रुवारीचे नवभारतचे अंकात प्रा. मे. पुं रेगे यांची प्रा. डॉ. जी. एन्. जोशी यांच्या 'पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाचा इतिहास' या त्रिखंडी ग्रंथावरील विचारांना चालना देणारी समीक्षा वाचली. प्रा. रेगे यांचे काही लिखाण व भाषणे मी वाचली, ऐकिली आहेत. थोडा परंतु सस्नेह असा त्यांचा माझा वैयक्तिक परिचयही आहे प्रस्तुत समीक्षेत प्रा रेगे यांच्या सामान्यतः संथ. पद्धतशीर विवेचनपद्धती-ऐवजी त्यांनी वेगळी उपहासात्मक शैली कौशल्य-पूर्वक योजिली आहे. ती त्यांनी सकारणच योजिली असणार. त्यांच्या समीक्षेवरील माझी प्रतिक्रिया त्या समीक्षेची एक विवेचक पुरवणी म्हणून पुढील विचार मांडीत आहे :

डॉ. जोशी यांचा ग्रंथ प्रा. रेगे यांच्याप्रमाणे मी लक्षपूर्वक वाचलेला नाही. ग्रंथाचे दोन खंड मी चाळले आहेत व हा ग्रंथ तत्त्वज्ञानाचे अभ्यसनीय पाठ्यपुस्तकापेक्षा सामान्य वाचकाकरिता एक जुजबी संदर्भग्रंथ आहे, असे माझे मत झाले. प्रा. रेगे यांनी दाखविलेल्या विवेचनातील उणीवांशिवाय त्याचा अवाढव्य विस्तारच असा आहे, की एका शंभर मार्कांच्या उत्तरपत्रिकेकरता विद्यार्थी तो क्वचितच वाचतील. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात तत्वज्ञान्यांच्या चरित्रात्मक माहितीला महत्त्व नसून त्यांच्या तत्त्वज्ञानविषयक प्रमेयांचा परस्परसंबंध काय आहे, हे विश्लेषण पद्धतीने दाखविणे हा तत्त्वज्ञानेतिहासाचा व म्हणून त्यावरील पाठ्यपुस्तकांचा खरा विषय होय. संदर्भग्रंथ म्हणूनही हा ग्रंथ जुजबीच म्हटला पाहिजे व तत्त्वज्ञानाशी अगदी अपरिचित व्यक्तीला तत्त्वज्ञान-विषयक काही नावे व संज्ञांची माहिती देणे इतकेच या ग्रंथाचे वाचनाने साध्य होईल. चांगला संदर्भग्रंथ तयार करण्यास अनेक तज्ञांचे सहकार्य लागते. एकएक तात्त्विक कल्पना, किंवा विशिष्ट तत्त्वज्ञान्याची भूमिका यांचा विशेष अभ्यास केलेल्या अशा अनेक व्यक्तींनाच सहकार्याने दर्जेदार संदर्भग्रंथ निर्माण करता येतो. अर्थात आपली आजची परीक्षा-पद्धती फार सदोष आहे व बलसंख्य विद्यार्थी परीक्षार्थीच असलेमुळे या ग्रंथात दिलेल्या माहितीचा त्यांना काही उपयोग होऊ शकेलही.

प्रा. रेगे यांनी विद्यापीठीय पाठ्यपुस्तक योजनेबद्दल जे असमाधान व्यक्त केले आहे त्यास मी दोन कारणांकरिता जोराचा पाठिंबा देतो पहिले कारण असे की या पुस्तकांच्या किंमती सर्वसामान्य विद्यार्थ्यांनाच नव्हे तर लहान लहान महाविद्यालयांनाही (विशेषतः ज्या ऐच्छिक विषयाला विद्यार्थ्यांची संख्या अल्प असते त्यांच्या पाठ्यपुस्तकांचो) जड वाटतील अशा आहेत. यांतील ग्रंथांच्या किमती सामान्यतः रु. ५० पासून रु. १२५ पर्यंत आहेत. अशा किमती ठेवण्याचे कारण लेखक, प्रकाशक व पाठ्यग्रंथनिर्मितियंत्रणा या सर्वांनी हे कार्य अर्थार्जनासाठी धंदा म्हणून मानले व केले. खरे तर मराठी माध्यमाचा यशस्वीप्रकारे विद्यापीठीय अभ्यासक्रमात उपयोग व्हावा म्हणून विद्यार्थ्यास परवडतील अशाच किंमती ठेवणे अवश्य होते व महाराष्ट्र शासन, महाराष्ट्रातील विद्यापीठे व माझ्या समजुतीप्रमाणे विद्यापीठ अनुदान मंडळ यांचे सहकार्याने अंगीकृत केलेल्या या योजनेत, ग्रंथांची पृष्ठमर्यादा ठरवुन व अवश्य असेल ते आर्थिक सहाय्य देऊन पाठ्यपुस्तकांच्या किंमती आज ठरविल्या आहेत त्यापेक्षा पुष्कळच कमी ठेवणे इष्ट होते व अपेक्षितही होते. या योजनेत ग्रंथप्रकाशनास प्रारंभ होण्यापूर्वी तद्विषयक एखाद्या तज्ञाकडे ते पाठविण्याचा रिवाज आहे अशी माझी समजूत आहे. माझ्या स्वतःकडे असे एक हस्तलिखित आले होते व दुसरे यावयाचे होते; परंतु ते संयोजित लेखकाकडून लिहून आले नाही असे मला नंतर कळविण्यात आले डॉ जोशी यांचे लिखाण असे कोणाकडे पाठविले गेले असल्यास त्यांनीही याबाबत योग्य मार्गदर्शन केले नाही, असेच म्हणावे लागेल.

याशिवाय दुसरा एक महत्त्वाचा मुद्दा या योजनेचे कार्यवाहीत लक्षात घेण्यात आला नाही असे माझे मत आहे. तो असा की चांगल्या दर्जाची पाठ्यपुस्तके इमारतींप्रमाणे To order लिहून होत नाहीत. मराठी माध्यमाचा मनःपूर्वक सर्व शाखांत व सर्व स्तरांवर उपयोग (विवेचनात काही दिवस जरूर तर क्वचित इंग्रजी शब्द वापरूनही) झाल्यावरच

अनुक्रमणिका

योग्य दर्जाची पाठ्यपुस्तके तयार होऊ लागतील. म्हणून प्रारंभी इंग्रजीतील उत्तम पाठ्यग्रंथांपैकी एक एक निवडून अनुभवी व लेखनाचा सराव असलेल्या प्राध्यापकांकडून त्यांचा अनुवाद करून घेणे इष्ट होते. ते काम थोड्या मुदतीत झाले असते व मग हळूहळू बऱ्या दर्जाची स्वतंत्र पाठ्यपुस्तके मराठीत तयार झाली असती. इंग्रजीतील (निदान इंग्लंडमधील) पाठ्यपुस्तकांचे बहुतेक लेखक आधीच अनेक ग्रंथांचे लेखक, त्याविषयातील काही विशिष्ट प्रश्नांवर विशेष विचार व संशोधन करून त्यांनी लेखन केलेले असते व अनेक वर्षे त्या विषयाचा खोल व्यासंग असलेले ते असतात. आज जी झटपट पाठ्यपुस्तके लिहून घेतली जात आहेत त्यांचा दर्जा बऱ्या टिप्पणी पुस्तकां-इतकाच असतो. प्रकाशक ते काम आज कित्येक वर्षे करीत आहेतच. या शासन विद्यापीठीय योजनेने पुढले पाऊल पडेल अशी अपेक्षा होती. मी स्वतः पुणे विद्यापीठाचे तत्त्वज्ञान अभ्यास मंडळात असतांना अनुवाद करण्यास योग्य अशा पाठ्य व इतर काही मूलभूत स्वरूपाच्या बारा–पंधरा ग्रंथांची यादी तयार करून त्यांचा अनुवाद जाणकार प्राध्यापकांकडून करून घेतला जावा अशी शिफारस केली होती. परंतु विद्यापीठाच्या विद्वद्सभेत 'आर्थिक अडचण' व 'अनुवादांपेक्षा स्वतंत्र ग्रंथनिर्मिति इष्ट' या दोन कारणांकरिता आमच्या शिफारसीची कार्यवाही व्हावी हा प्रस्ताव संमत झाला नाही. त्या घटनेस सुमारे पंधरा वर्षे झाली व आता इतका अवाढव्य खर्च करून जी योजना कार्यान्वित होत आहे, त्यांतील बहुतेक ग्रंथांचा विद्यापीठीय पाठ्यपुस्तके म्हणून दर्जा साधारणच आहे.

माझे वरील विवेचन हे प्रा रेग्यांच्या समीक्षेची एक पुरवणीच आहे. परंतु मला त्या समीक्षेबद्दल काय खटकते हे नमूद करून मी प्रस्तुत पत्र संपवितो. माझ्या मते प्रा. रेगे यांनी या ग्रंथावर इतकी सविस्तर टीका करण्याची आवश्यकता नव्हती. शिवाय जी टीका केली तीही त्यांच्या नेहमीच्या शांत, पद्धतशीर विवेचनासारखी नसून फार कडक अशा उपहासाच्या पद्धतीची आहे. प्रा. जोशी हे आपल्या तत्त्वज्ञान अभ्यासक कुटुंबापैकीच एक आहेत, म्हणून त्यांना नाउमेद वाटेल किंवा त्यांना अपमानित वाटेल असे न करताही त्यांचे ग्रंथाच्या ठळक उणीवा दाखविता आल्या असत्या व समीक्षेची परिणामकता कमी न होता पातळी उंचावली असती असे मला वाटते.

शेवटी प्रा. रेगे यांनी आपली समीक्षा तत्त्वज्ञान अभ्यासविषयक ज्या निराशेच्या सुरात संपविली आहे त्याबद्दल मी प्रा. रेगे यांस स्वतःचे अनुभवावरून असे निश्चितपणे सांगतो, की १९२७ मध्ये मी एम्. ए झालो तेव्हा व त्यानंतर १५–२० वर्षे निदान मुंबई–पुण्याकडील तत्त्वज्ञानाचे अभ्यासकांना आपणांसमोर Deadlock आला आहे असे वाटे. वर्गातच नव्हे तर अखिल भारतीय तत्त्वज्ञान परिषदांतील चर्चाही इतकी शाब्दिक व static होई, त्यामानाने आज स्थिती पुष्कळ चांगली आहे. मी स्वतः त्या Deadlock मधून बाहेर पडलो तो प्रो. पेरीचे Present Philosophical Tendencies हे व प्रा. हिरिअण्णा यांचे Outlines of Indian Philosophy हे ग्रंथ मी विद्यार्थ्यांस शिकवू लागलो तेव्हा व मग मी माझ्या पद्धतीने रूढ मार्गाहून वेगळे असे काही चिंतन, लेखन केले व करीत राहिलो. परंतु सुमारे २० वर्षांपूर्वी नागपूरकडील काही तरुण प्राध्यापक व आता अलीकडे प्रा. रेगे, प्रा. बारलिंगे यांचे नेतृत्वाने पाश्चात्त्य व भारतीय तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास पुणे-मुंबईत ज्या पद्धतीने होत आहे त्यात मला निश्चित प्रगतीचा अनुभव येतो. अर्थात या मंडळींची भूमिका मला सर्वस्वी पटते असे नव्हे. मला त्यात दोष दिसतात, परंतु जी ही नवी धडपड आहे ती निःसंशय आशादायक आहे. म्हणून तत्त्वज्ञानाचा अभ्यासक म्हणून आगामी काल मला स्वागतार्ह वाटतो. अर्थात आपले सामाजिक व राजकीय नेत्यांच्या असमर्थतेमुळे व तत्त्वनिष्ठेचे अभावामुळे इतक्या कठीण समस्या देशापुढे आहेत की आपली विद्यापीठे, बौद्धिक प्रगती ही सर्वच धोक्यात आहेत. परंतु ते संकट सर्वांवरच आहे. देव करो व ते टळो.

— प्र. रा. दामले





'बखरलेखन : एक नवचिंतन' (?)
या लेखासंबंधी थोडेसे विश्लेषण !

संपादक,
'नवभारत', वाई
स. न. वि. वि.

मार्च १९७९ चा 'नवभारता'चा अंक मिळाला. डॉ. गं. ब. ग्रामोपाध्ये यांचा 'बखरलेखन : एक नवचिंतन' हा लेख वाचल्यानंतर त्या चिंतनात कुठेही 'नवता' आढळली नाही. ज्या जाणकार वाचकांनी डॉ. श्री. रं. कुलकर्णी (हैद्राबाद) आणि डॉ. अ. रा. कुलकर्णी (पुणे) यांचे अनुक्रमे १) प्राचीन मराठी गद्य : प्रेरणा आणि परंपरा व २) जेम्स कनिंगहॅम ग्रॅंट डफ, हे दोन्ही ग्रंथ वाचले असतील त्यांना या लेखातील 'नवचिंतन' जुनेच पण थोडे वेगळया संदर्भात व वेगळया भाषेत मांडलेले आढळते.

तसेच प्रा. बापूजी संकपाळ यांनी 'दै. मराठवाडा दि १३-७-१९७८ मध्ये 'बखर' विचारविषयक लिहिलेला स्फुट लेख वाचला म्हणजे डॉ. ग्रामोपाध्ये यांच्या या नवचितनातील 'नवेपण' जुनेच आहे याची कल्पना येते. असो.

प्रस्तुन टिपणात डॉ ग्रामोपाध्ये यांच्या लेखातील ज्या त्रुटी आहेत त्यांचाच थोडक्यात परामर्श घेऊ या.

बखरलेखनाकडे इतिहासलेखन अगर इतिहाससदृश लेखन म्हणून पाहण्यात झालेल्या चुकीची कबूली डॉ. ग्रामोपाध्ये यांनी दिली आहे याबद्दल त्यांचे अभिनंदन ! रा. श्री. जोग संपादित 'मराठी वाङ्मयाचा इतिहास, खंड- ३ प्रकरण १२ वे 'बखर' या प्रकरणाच्या प्रास्ताविकातच नव्हे तर पुढेही 'पेशवाईची अखेर' व 'शके १७३८ साल तील हकीकत या दोन बखरीसंबंधीचे विवेचन मूलगामी नाही हे येथे पुन्हा एकदा स्पष्ट केले पाहिजे.

'बखर' लेखनासंबंधीचे त्यांचे आजपर्यंतचे 'विवेचन' आणि 'अन्वयार्थ' यातील उणीवांचे कारण म्हणजे 'बखर' शब्द, त्यांचा अर्थ आणि त्याअर्थी झालेले लेखन यांचा अन्योन्य संबंधी विचार झ लेला नाही. त्यामुळेच बखरलेखक हा एक 'नेणिवेतील कलावंत' (Unconscious Artist) आहे असे त्यांना वाटत आले आहे. हेही मत बरोबर नाही. बखरकार हे जाणीवपूर्वक वाङ्मयनिर्मिती करणारे (Conc sious Artists) होते हे मान्य व्हायला प्रत्यवाय नसावा तसे विवेचन प्रस्तुत टिपणकाराने सप्रमाण सिद्ध करून प्रस्थापित केलेही आहे.

'बखर' लेखनाचीच नव्हे तर या वाङ्मयप्रकाराची स्वयंसिद्ध अशी प्रकृती आहे. त्या लेखनामागे वाङ्मयीन प्रेरणांचे कधी सुप्त तर कधी प्रकट उद्घाटन बखरवाङ्मयात आढळते. त्यासाठी 'बखर' आणि 'बखरेतर' ऐतिहासिक साहित्य यांची जाणीवपूर्वक छाननी व चिकित्सा करायला हवी आहे. त्यामागील प्रेरणांचे शोध घ्यायला हवेत. ते तसे घेतले म्हणजे बखरकार हे पक्षपाती नाहीत तर इतिहासकार आणि इतिहासाचा अनाठायी अभिनिवेश असणारे बखर-वाङ्मयाचे समीक्षक पक्षपाती विचारचिंतन करीत होते याची स्वच्छ कल्पना येते. त्यामुळे 'बखर' वाङ्मयासंबंधीच्या आजवरच्या सर्वच चिंतनात, लेखनात उणीवा राहिलेल्या आढळतात.

१) डॉ. ग्रामोपाध्ये यांच्या प्रस्तुत लेखात १९ व्या शतकातील सांस्कृतिक परिस्थिती कशी कारणीभूत झाली याचे विवेचन (पृ. ३) आले आहे. त्या विवेचनात "पेशवाईचा अस्त होऊन कंपनी सरकारचे राज्य सुरू झाले. पेशवाईत 'त्राहिभगवन्' करणाऱ्या जनतेला हायसे झाले आणि इंग्रजी राज्याचे सर्वत्र स्वागत झाले." यातील 'त्राहिभगवन्' करणाऱ्या जनतेला याऐवजी 'त्राहिभगवन्' म्हणणाऱ्या जनतेला" हे अधिक समर्पक ठरते. सुसंगत व साधार म्हणता येते. शेडगावकर बखर, नागपूरकर भोसले यांची बखर, पेशव्यांची बखर, या बखरींचे उत्तरार्ध व उत्तरपेशवाईतील सामाजिक आणि राजकीय अवस्था या विधानास साक्षी आहेत.

२) डॉ. ग्रामोपाध्ये यांच्या लेख तील दुसरे विसंगत उदाहरण असे : 'इंग्रजी राज्य म्हणजे दैवी वरदान अशी कल्पना रूढ झाली. ज्योतिबा फुले, लोकहितवादी, विठ्ठल रामजी शिंदे वगैरेंनी या कल्पनेला खतपाणी घालून ती वाढविली. अशा परिस्थितीत ग्रॅंट डफचा 'मराठ्याचा इतिहास" (१९२६ नव्हे १८२६ हवे आहे) प्रसिद्ध झाला' हे विधान तर्कविसगतच नव्हे तर तर्कदुष्टही आहे. कारण ग्रॅंट डफचा 'मराठ्यांचा इतिहास' हा ग्रंथ इ. स. १८२६ साली प्रसिद्ध झाला आहे. त्यावेळी लोकहितवादी ३ वर्षाचे होते. महात्मा ज्योतिराव फुले जन्माला यायचे होते. तसेच विठ्ठल रामजी शिंदेही

यानंतर ४७ वर्षांनी पुढे जन्माला आले. जे जन्मालाच आले नव्हते त्यांची इंग्रजी राज्याबद्दलची वरदानाची संकल्पना (?) कशी काय मान्य करता येईल ?

(३) ग्रँट डफचा मूळ इंग्रजी ग्रंथ इ. स. १८२६ साली प्रकाशित झाला. इ. स. १९२६ साली नव्हे. मुद्रणदोष समजून क्षम्य ठरायला हरकत नाही.

(४) एल्फिन्स्टन अगर ग्रँट डफ बखरी म्हणजे अस्सल इतिहास नव्हे हे पूर्णपणे जाणून होते. डॉ. ग्रामोपाध्ये यांनी आपल्या 'नवचिंतनाला साजेल असे नकारात्मक उत्तर सोयीस्करपणे गृहीत धरले आहे. (पाहा : डॉ. अ. रा. कुलकर्णी कृत– ग्रँट डफ)

(५) ग्रँट डफच्या ग्रंथावर म्हणजे 'मराठ्यांची बखर' या केपिन व बाबा साने यांनी भाषांतरित केलेल्या ग्रंथावर नी ज. कीर्तने यांनी निबंध वाचला तो इ. स. १८६७, साली १८६८ साली नव्हे. कीर्तन्यांचा निबंध १८६८ साली इंदुप्रकाशाने प्रसिद्ध केला आहे.

(६) डॉ ग्रामोपाध्ये यांचे आणखी एक पूर्वपरंपरेतील विधान असे– " वस्तुस्थिती अशी आहे की ज्या बखरी लिहिल्या गेल्या होत्या त्या मुळी इतिहास म्हणून नव्हेतच. वीरपुरुषांची गुणगौरवात्मक चरित्रे हे त्यांचे रूप होते हे अर्थात् ग्रँट डफला काय किंवा एल्फिन्स्टनला काय माहीत असणे अशक्य होते. " (नवभारत, मार्च ७९, पृ ४). ग्रँट डफला अगर एल्फिन्स्टनला जे उमगले नाही ते आपणास माहित झाले आहे अशा आवेशात पुन्हा एकदा या नवचिंतनाच्या निमित्ताने आलेला विचार आहे. परंतु मल्हाररामराव चिटणीसांच्या 'थोरले रामराजे चरित्र प्रकरणातील रामराजांसंबंधी केलेल्या विधानांचे काय ? होळकरांच्या कैफियतीमध्ये बापू होळकर, काशीराव होळकर यांच्या संबंधी आलेल्या विधानात कोणता गौरव आहे ? आणि पेशव्यांच्या बखरीत दुसऱ्या बाजीरावासंबंधी कोणता गुणवर्णनात्मक व गौरवशाली भाग आहे ? तेव्हा त्यांच्या या विधानाचा पुर्नविचार पुन्हा त्यांनी करायला हरकत नाही.

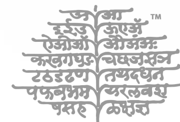
(७) न्या. रानडे यांच्या संदर्भातील विधान असे– (नवभारत मार्च ७९, पृ. ७ वरील) "सारांश रानडेही बखरीकडे इतिहासाचे एक साधन म्हणूनच पाहात होते. बखरींना काही वेगळ्या प्रेरणा वा वेगळे प्रयोजन व स्वरूप असेल असा विचार त्यांनाही सुचला नसावा."

बखरीचे एक स्वतंत्र वाङ्मय प्रकार म्हणून असणारे अनन्यसाधारणत्व याकडे १९ व्या शतकात व २० व्या शतकाच्या पूर्वार्धात देखील इतिहासाच्या आस्थेपोटी व त्या काळाच्या गरजेपोटीं शक्य झाले नाही हे नितकेच खरे ! पण डॉ. हेरवाडकर, डॉ. ग्रामोपाध्ये यांनीही नंतरच्या ५०–६० वर्षात तरी तसा विचार केल्याचे दिसत नाही.

त्यांच्याच शब्दांत सांगायचे तर इतिहासाचार्य "राजवाडे यांच्या सारख्या जबरदस्त इतिहासाचार्याने एकदा एक मत मांडले, व ते आपल्यापरी सप्रमाण सिद्ध केले की त्याचा उत्तरपक्ष करणे सामान्य नव्हे." (नवभारत मार्च ७९ पृ ८) या धारणेमुळेच म्हणा अगर पारंपरिक व गतानुगतिक विचारसरणीमुळे ते आजवर शक्य झाले नाही हे त्यांनी मान्य केले आहे. तथापि त्यांच्या या विधानातील उत्तरार्ध खरा नाही. ते म्हणतात, " पण अद्यापपावेतो बखरींची वेगळी व स्वतंत्र पाहणी –तपासणी करणे, त्यांच्या मूळ प्रेरणा प्रयोजनांचा विचार करणे आणि त्यांच्या खास आदर्शानुसार त्यांना काही एक वेगळे स्वतंत्र व स्वयंपूर्ण रूप आले असणे शक्य आहे असा विचार करणेही आजवर अशक्य झाले आहे." हे त्यांचे विधान अपुऱ्या माहितीवर आधारलेले आहे. कारण डॉ. यू. म. पठाण यांच्या मार्गदर्शनाखाली मराठवाडा विद्यापीठात 'बखर' वाङ्मयावरील एक प्रबंध Ph. D. पदवीसाठी मान्य होऊन Ph. D. ची पदवीही दिली गेली आहे. ह्यात डॉ. ग्रामोपाध्ये म्हणतात त्या सर्व प्रश्नांची उकल करण्याचा समर्थपणे प्रयत्न केला आहे. जिज्ञासूंनी तो प्रबंध अवश्य नजरेखालून घालावा. प्रकाशकांनी प्रकाशित करावा असे वाटते. परंतु चिंतन करणारे विचारवंत पुण्या मुंबईलाच आहेत अशी धारणा जोपर्यंत आहे तोपर्यंत आमचे म्हणणे "पण लक्ष्यात कोण घेतो ?"* तूर्तास एवढेच पुरे आहे.

– बापूजी संकपाळ

* ह्या वाक्यातील मताशी सहमत होता येत नाही हे 'नवभारत'चे मागील अंक चाळले तर पत्रलेखकासही पटेल–पटावे. – का. सं.





सार-संकलन

परदेश :

चीनचा व्हिएतनामवरील हल्ला

व्हिएतनामला धडा शिकविण्यासाठी म्हणून चीनने जी स्वारी त्या देशावर केली तिच्यापासून कोणकोण कायकाय शिकले ? एका राष्ट्राने दुसऱ्या राष्ट्राला धडा शिकविण्याची भाषा बोलण्यातच अहंकाराची आणि अरेरावीची वृत्ती अभिप्रेत आहे. मी प्रौढ, विचारी, जबाबदार व संयमी आहे, तू उच्छृंखल, बेजबाबदार आहेस, तुझ्याच हिताच्या दृष्टीने तुला काही अक्कल शिकविणे आवश्यक आहे, ह्यासाठी हे शासन मी तुला करीत आहे आणि त्यामुळे तुझी वागणूक भविष्यात सुधारेल अशी आशा आहे असा ह्या भाषेचा अर्थ आहे. चीनची धुरीणत्ववादाविरुद्ध (हेजिमनी) सदैव ओरड सुरू असते. एखाद्या प्रबळ राष्ट्राचे वर्चस्व मान्य करून त्याच्या छत्राखाली लहान, दुबळ्या राष्ट्रांनी नांदावे ह्या व्यवस्थेला चीनचा विरोध आहे. ही ओरड अर्थात् रशियाच्या उद्दिष्टांविरुद्ध आहे. सर्व प्रबळ-दुर्बळ, लहानमोठ्या राष्ट्रांचा, सार्वभौम राष्ट्रे म्हणून समान दर्जा असला पाहिजे, त्यांचे परस्पराशी होणारे वर्तन समानतेच्या नात्याने झाले पाहिजे हे तत्त्व अर्थात् योग्य आहे. पण चीनची इतर राष्ट्रांविषयीची वृत्ती तुच्छतेची असते आणि त्यांच्याशी होणारे त्यांचे वर्तन मग्रूरीचे असते असाच ऐतिहासिक अनुभव आहे.

धडा शिकविण्याच्या प्रक्रियेत शिष्य काही शिकतो, त्याप्रमाणे गुरूही काही शिकतो. केवळ लष्करी दृष्टीने पाहिले तर व्हिएतनामला 'शिक्षा' करण्यात आणि 'धडा' शिकविण्यात चीनला अपयश आले असे म्हणावे लागते. ह्या मोहिमेसाठी चीनला २३ ते ३२ सेना-विभाग–डिव्हिजन्स–खर्ची घालावे लागले असा अंदाज आहे. पण युद्धभूमी डोंगराळ असल्यामुळे आणि हल्ल्याची आघाडी विस्तृत असल्यामुळे एवढे सैन्यही गडप झाल्यासारखे झाले. व्हिएतनामच्या मुख्य, व्यावसायिक सैन्याशी चिनी सैन्याची गाठ पडलीच नाही; प्रादेशिक सेनेनेच आक्रमणाशी मुकाबला केला. चीनने सुमारे ८०० विमानांचा ह्या मोहिमेत उपयोग केला असला, तरी आपल्या वायुदलाचा परिणामकारक वापर करण्याचे टाळले. ह्याचे कारण बहुधा व्हिएतनामने हवाई आक्रमणाविरुद्ध अतिशय मजबूत बचावाची सिद्धता ठेवली आहे, विमानविरोधी तोफा आणि क्षेपणास्त्रे ह्यांचा भरपूर साठा व्हिएतनामकडे आहे, हे असावे. व्हिएतनामला धडा शिकविण्यासाठी हॅनॉयपर्यंत स्वारी करणे चीनला परवडण्यासारखे नव्हते कारण मग रशियाला हस्तक्षेप केल्याशिवाय गत्यंतर उरले नसते. चीनी सैनिकांचे नीतिधैर्यही सर्वोच्च दर्जाचे होते असे आढळून आले नाही. केवळ लष्करी दृष्टचा पहाता व्हिएतनामला धडा शिकविण्याच्या फंदात चीन स्वतः अडचणीत सापडले असाच निष्कर्ष काढावा लागतो. व्हिएतनामला जाणवेल असा एक सणसणीत तडाखा चीनने दिला आणि व्हिएतनाम गोंधळून तोल सावरण्याच्या खटपटीत असताना 'झाली एवढी शिक्षा पुरी झाली' असे म्हणत चीनने माघार घेतली असे झाले नाही. माघार घेऊन काहीशा अडचणीच्या प्रसंगातून चीनने आपली सुटका करून घेतली असेच या माघारीचे स्वरूप होते.

राजनैतिक दृष्टचा पाहता अमेरिकेचा चीनच्या ह्या आक्रमक कृतीला सुप्त पाठिंबा होता किंवा अमेरिका चीनला आवर घालायला असमर्थ ठरते असे आशियाई राष्ट्रांचे मत होणार. तसेच रशियाचा व्हिएटनामवर वाढता प्रभाव राहील असाही अंदाज ती बांधतील. तेव्हा आग्नेय आशियातील शांतता अमेरिका आणि रशिया यांच्या पवित्र्यांवर अवलंबून राहील आणि हा अस्थिरता निर्माण करणारा घटक आहे. ह्या अनुभवातून व्हिएतनामचा आत्मविश्वास वाढेल पण आर्थिक दृष्टचा चीनचा हल्ला व्हिएतनामला निश्चितपणे भोवलेला असणार. व्हिएतनामला आर्थिक पुनर्रचनेवर अधिक भर द्यावा लागेल आणि ह्यासाठी रशियाच्या नेतृत्वाखालील कम्युनिस्ट राष्ट्रांच्या गटावर मदतीसाठी म्हणून अवलंबून रहावे लागेल. तेव्हा शेजारच्या राष्ट्रात कोणतीही साहसी मोहीम हाती घेण्यापूर्वी व्हिएतनामला ह्या गटाची अनुमती मिळवावी लागेल व ह्या प्रमाणात त्याच्या स्वायत्ततेला आळा पडेल.

चीनच्या राज्यकर्त्यांमधील अंतर्गत संबंधांवर व्हिएतनामधील अपयशाचा परिणाम झाल्याखेरीज





रहाणार नाही. व्हिएतनामवरील हल्ल्याचा पुरस्कार कोणी किती प्रमाणात केला होता, आणि कोण किती प्रमाणात विरोधक होता ह्यावर ह्या अपयशा-मुळे कुणाचा प्रभाव किती हटतो किंवा वाढतो हे अवलंबून राहील आणि ह्याविषयी निश्चित माहिती बाहेर येणे कठीण आहे. पण एकंदरीत डेंग यांचीच भूमिका सर्वांत जास्त ताठर होती असा अंदाज आहे. आणि त्याची शिक्षा त्यांना भोगावी लागेल असे दिसते. चीन ज्या 'चार आधुनिकीकरणात' गुंतला आहे– शेती, उद्योगधंदे, राष्ट्रीय संरक्षण आणि विज्ञान व तंत्रज्ञान– त्यांच्यांत कशाला किती महत्त्व द्यावे हा चिनी राज्यकर्त्यांमध्ये गंभीर विवा-दाचा प्रश्न ठरला आहे. व्हिएतनाममधील अनुभवा-नंतर लष्कराच्या आधुनिकीकरणाला अधिक प्राधान्य द्यावे ह्या मागणीला जोर येईल. पण ह्याचा परिणाम असा होईल की चीनचे अमेरिका व इतर पश्चिमी राष्ट्रे ह्यांच्यावरील अवलंबित्व वाढेल आणि चीनच्या शेजारील राष्ट्रांना आत्मसंरक्षणासाठी आवश्यक ती तजवीज करावी लागेल.

इस्लामी पाकिस्तान

पाकिस्तानचे राष्ट्राध्यक्ष ज. महंमद झिया उल् हक ह्यांनी इस्लामच्या प्रेषिताच्या जन्मदिनी पाकि-स्तानला लागू करण्यात आलेल्या इस्लामी कायद्यांची घोषणा केली. 'औरंगजेबानंतर इस्लामी कायद्यांची निर्धाराने अंमलबजावणी करण्याचा पहिलाच प्रयत्न' असे ह्या घोषणेचे वर्णन करण्यात आले आहे. हे कायदे दारुबंदी, व्यभिचार, व्यभिचाराचा खोटा आरोप, मालमत्तेचा अपहार ह्या बाबींसंबंधीचे आहेत, 'जो कुणी ४.४५७ ग्रॅम सोन्याच्या किमतीएवढ्या किंवा अधिक वस्तूंची चोरी करील त्याला पहिल्या गुन्ह्यासाठी त्याचा मनगटापर्यंत उजवा हात तोडण्याची शिक्षा देण्यात येईल. दुसऱ्या प्रसंगी त्याचा घोट्यापर्यंतचा डावा पाय तोडण्यात येईल. परत तो ह्याच गुन्ह्यात सापडला तर त्याला जन्म-ठेपेची, म्हणजे मरेपर्यंत बंदिवासाची शिक्षा होईल. शिक्षेच्या बाबतीत तारतम्य राखण्यात आले आहे. जर ४.४५७ ग्रॅम सोन्याच्या किंमतीएवढ्या किंवा अधिक वस्तू चोरणाऱ्या चोराने चोरी करतेवेळी बळाचा किंवा दहशतीचा वापर केला असेल तर त्याचा उजवा हात आणि डावा पाय हे दोन्ही तोडण्यात येतील.

जर शाबूत मनाच्या प्रौढ व्यक्तीने व्यभिचार केला असेल तर त्या व्यक्तीला सार्वजनिक ठिकाणी दगडांनी ठेचून ठार मारण्यात येईल. गुन्हेगाराविरुद्ध साक्ष देणारे जे साक्षीदार उपलब्ध असतील ते दगड मारण्याला सुरवात करतील पण दगडांनी ठेचत असताना जर गुन्हेगाराला कुणी गोळी घालून ठार केले तर दगडफेक किंवा गोळीबार ताबडतोब थांबवावा अशी तजवीज कायद्यात आहे. जर व्यभिचार करणारी व्यक्ती प्रौढ नसेल किंवा शाबूत मनाची नसेल तर तिला १०० फटक्यांची शिक्षा देण्यात येईल. फटक्यांची शिक्षा देत असताना अधिकृत वैद्यकीय अधिकारी उपस्थिती असेल आणि अशक्त किंवा वृद्ध माणसांना ही शिक्षा देताना फटके मारल्यामुळे त्यांचा मृत्यू ओढवू नये ह्यासाठी त्यांना योग्य संख्येने आणि अंतराअंतराने फटके मारण्यात येतील हीच काकळूत गर्भवती स्त्रियांच्या बाबतीत दाखविण्यात आली आहे. अशा स्त्रियांनी मुलाला जन्म दिल्यानंतर किंवा त्यांचा गर्भपात झाल्यानंतर दोन महिन्यांच्या अवधीनंतर त्यांना ही शिक्षा देण्यात येईल.

गुन्हा सिद्ध होण्यासाठी आरोपीने स्वेच्छेने दिलेला कबुलीजबाब पुरेसा मानण्यात येईल किंवा मोठ्या पापांपासून मुक्त असलेल्या दोन प्रौढ व शाबूत मनाच्या मुसलमानांची साक्ष पुरेशी असेल. (व्यभिचाराच्या गुन्ह्यासाठी असे चार साक्षीदार आवश्यक आहेत.) व्यभिचार घडला असे होण्या-साठी इंद्रियप्रवेश झाला असणे आवश्यक आणि पुरेसे आहे. आता इंद्रियप्रवेश घडला हे सिद्ध करण्यासाठी एकतर प्रवेश करणाऱ्याने तशी कबुली दिली असली पाहिजे. (कबड्डीच्या खेळात विरुद्ध बाजूचा आत आलेला गडी आपल्याला शिवला आणि आपण बाद झालो हे प्रामाणिक खेळाडू आपण होऊन मान्य करतो तसे हे होईल.) किंवा इंद्रिय-प्रवेशाचे कृत्य स्वतःच्या डोळ्यांनी पाहिलेले चार सत्यवक्त्या आणि मोठ्या पापांपासून मुक्त अशा प्रौढ व शाबूत मनाच्या मुसलमानांची तशी साक्ष असली पाहिजे. आता 'इंद्रियप्रवेशा'च्या कृत्याला

असे चार साक्षीदार उपलब्ध असणे अशक्यप्राय आहे आणि म्हणून व्यभिचाराचा गुन्हा सिद्ध होणे अतिशय कठीण ठरेल असे प्रथमदर्शनी वाटणे शक्य आहे. पण मोठ्या पापांपासून मुक्त असलेल्या चार सत्यवक्त्या मुसलमानांना कट करून कुणालाही गोत्यात आणता येईल. आणि मुल्ला हे मोठ्या पापांपासून मुक्त आणि सत्यवक्ते असणार हे ते मुल्ला आहेत ह्यापासूनच सिद्ध होते. पाकिस्तानच्या इन्स्पेक्टर जनरल ऑफ् पोलिस ह्यांनी असा हुकूम काढला आहे की १ मार्च १९७९ नंतर, जर एखाद्या तक्रारीसोबत किंवा अर्जासोबत जर मशिदीमध्ये करण्यात आलेले आणि मशिदीच्या इमामाने शिक्का मोर्तब केलेले निवेदन जोडण्यात आलेले नसेल तर ती तक्रार किंवा तो अर्ज पोलिस दाखल करून घेणार नाहीत.

सर्व भारतीय नागरिकांसाठी एक समान नागरी कायदा असावा ह्या मागणीला बहुसंख्य मुसलमान पुढाऱ्यांचा विरोध आहे असा समान नागरी कायदा मुसलमानांना लावला तर तो त्यांच्या धर्मात हस्तक्षेप ठरेल आणि भारताच्या इहवादी राज्यघटनेशी ते विसंगत ठरेल असे त्यांचे म्हणणे आहे. पाकिस्तानने कुरान आणि सुन्नामध्ये घालून दिलेल्या आदेशांना अनुसरून जे वरील कायदे आपल्या नागरिकांसाठी लागू केले आहेत ते ह्या मुसलमान पुढाऱ्यांना पसंत आहेत का? सच्चे मुसलमान असलेल्या भारतीयांना हे इस्लामी कायदे लागू करावे अशी त्यांची मागणी राहील का? हे कायदे भारतीय मुसलमानांना लावण्यात येत नाहीत, भारतीय क्रिमिनिल प्रोसिजर कोड आणि पीनल कोड ह्यांना अनुसरून त्यांना न्याय मिळतो हा त्यांच्या धर्मामधील हस्तक्षेप आहे अशी भूमिका ते घेतात का? ते काही असले तरी सर्वसामान्य भारतीय मुसलमानांनी आणि विशेषत: मुसलमान स्त्रियांनी पाकिस्तान आणि इराण इ. अन्य मुस्लिम राष्ट्रात आलेल्या पुनरुज्जीवनवादी लाटेचा निषेध केला पाहिजे.

देश—

समान हक्क की सद्‌गुणासाठी पारितोषिक?

मीरत विद्यापीठाच्या परीक्षात विद्यार्थ्यांनी बाऊक प्रमाणावर 'कॉपी' केली अशी बातमी वर्तमानपत्रातून प्रसिद्ध झाली आहे. पण हे विद्यार्थी पुरुष आहेत. विद्यार्थिनी ह्या प्रकारापासून सामान्यपणे अलिप्त आहेत. सामान्यपणे विद्यार्थिनी तासांना हजर रहातात, कसून अभ्यास करतात आणि परीक्षेला बसतात. विद्यार्थी वर्गांना दांड्या मारतात; अनेक विद्यार्थ्यांनी वर्ग आतून पाहिलेलाही नसतो आणि कित्येक विद्यार्थ्यांनी तर परीक्षा सुरू व्हायच्या आठवड्यातच कॉलेजात प्रवेश घेतला अशा कथा आहेत. हे विद्यार्थी अर्थात् परीक्षेच्या हॉलमध्ये गाइड्स घेऊन जातात आणि त्यांतील मजकूर शांतपणे उत्तरपत्रिकेत उतरवितात. विद्यार्थिनीसाठी जेव्हा वेगळे परीक्षाकेंद्र असते तेव्हा पर्यवेक्षक करडेपणे सर्व नियमांची अंमलबजावणी करतात. तेव्हा ह्या केंद्रातील हुषार विद्यार्थिनींनी आपल्या आणि विद्यार्थ्यांच्या उत्तरपत्रिका एकत्रितपणे तपासायला विरोध केला आहे. तसे करणे म्हणजे गुन्हेगार आणि निरपराधी व्यक्ती यांना एकच माप लावण्यासारखे होईल असे त्यांचे म्हणणे आहे. पण मुलींसाठी असलेल्या दुसऱ्या परीक्षाकेंद्रातील विद्यार्थिनींची ह्या प्रश्नाकडे पाहण्याची वेगळी वृत्ती असल्याचे आढळून आले आहे. ह्या विद्यार्थिनींचे 'भाऊ', 'चुलत भाऊ' इत्यादींनी परीक्षाकेंद्रावर गर्दी करून त्याना विद्यार्थी आणि विद्यार्थिनी ह्या दोहोंसाठी असलेल्या परीक्षाकेंद्रात परीक्षा देण्याची मुभा द्यावी अशी विनंती केंद्राधिकाऱ्यांना केली. अशा परीक्षाकेंद्रात संघटितपणे चाललेल्या कॉपीचा फायदा ह्या विद्यार्थिनींनाही घेता यावा हा ह्या विनंतीमागील स्पष्ट उद्देश होता. अनेक विद्यार्थिनींना ही सवलत देण्यात आली आणि तिचा फायदा उठविण्यात आपण विद्यार्थ्यांच्या मागे पडत नाही हे त्यानी सिद्ध करून दाखविले.

ह्या सर्व प्रकाराची चिंता शिक्षणाच्या क्षेत्रातील सर्वोच्च अधिकारीमंडळाला नाही असे मानण्याचे कारण नाही. विद्यापीठ अनुदान मंडळाने मीरत विद्यापीठ व त्याची संलग्न महाविद्यालये ह्यांच्यावर आपण बंदी घालू अशी धमकी दिली आहे. पण मीरत विद्यापीठ व इतर अनेक विद्यापीठे ह्यांच्यात एवढाच फरक आहे की मीरत विद्यापीठाच्या बाबतीत ही बातमी प्रसिद्ध झाली व इतरांच्या बाबतीत प्रसिद्ध होत नाही हे जाणकारांना माहीत आहे.


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशालामंडळ ग्रंथमाला

मराठी

(१)	वैदिक संस्कृतीचा विकास : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	३०.००
(२)	अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) : .... ब्र. स्वामी केवलानंदसरस्वती	७५.००
(३)	इतिहासाचे तत्त्वज्ञान : प्रा. सदाशिव आठवले	१०.००
(४)	क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : एक भाष्य : डॉ. रा. भा. पाटणकर	१०.००
(५)	सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती : प्र. रा. देशमुख	१०.००
(६)	पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास : .... डॉ. सुमंत मुरंजन	८.००
(७)	चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान : प्रा. सदाशिव आठवले	६.००
(८)	मानवाचा आदर्श } ले. मानवेंद्रनाथ रॉय	६.००
(९)	नवमानवतावाद } अनु. गोवर्धन पारीख	५.००
(१०)	गीता-प्रवेश : डॉ. गो. वि. देवस्थळी	५.००
(११)	लोकशाहीचे धोके : पन्नालाल सुराणा	४.००
(१२)	भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श : सौ. कमल पाध्ये	४.००
(१३)	हिंदी साहित्यविचार : प्रा. प्यारेलाल गोहेल	३.००
(१४)	महाराष्ट्रातील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना : .... चा. अ. दाभोलकर	२.००
(१५)	श्री. यशवंतराव चव्हाण — अभिनंदनग्रंथ	२०.००
(१६)	संशोधन साधना : डॉ. वसंत स. जोशी	१२.००
(१७)	ज्ञानदेव चिंतन (संपादित) : डॉ. वसंत स. जोशी	२०.००
(१८)	आनंदाचा डोह : प्रा. रा. ग. जाधव	८.००
(१९)	भावार्थ रामायण (श्री एकनाथ महाराज कृत) बालकांड :	१२.००
(२०)	तरंगयामिक व पुंजयामिक : मा. ग. टोळे	५.००
(२१)	निळी पहाट : (मराठी दलित साहित्याची मीमांसा) रा. ग. जाधव ...	९.००

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि. सातारा)

ग्रंथ विक्रेत्यांना २० टक्के कमिशन.

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.